مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

التقيّة في الإسلام

دراسة موضوعيّة مقارنة على المذاهب الثمانية

عبد اللّه نظام



التقيَّة في الإسلام

دراسة موضوعية مقارنة على المذاهب الثمانية

عبد الله نظام

التقيَّة في الإسلام

دراسة موضوعية مقارنة على المذاهب الثمانية

المؤلّف: عبد الله نظام
الكتاب: التقيّة في الإسلام: دراسة موضوعية مقارنة على المذاهب الثمانية
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت 2014
ISBN: 978-614-427-038-7

Dissimulation (Taqiyya) in Islam:
A Comparative Study Between Eight Schools

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بيروت، بئر حسن، خلف الفانتزي ورد، بناية ماميا، ط5
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25
info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات 5

كلمة المركز 9

المقدمة 11

الباب الأول

مفهوم التقيّة وموجباتها

الفصل الأول: مفهوم التقية 25

تمهيد 27

أولًا: المعنى اللغوي للتقيّة 29

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للتقيّة 33

ثالثًا: التقيّة في القرآن الكريم 37

رابعًا: التقيّة في السُنَّة الشريفة 40

خامسًا: أقسام التقيّة 43

الفصل الثاني: جذور التَّقيَّة وموجباتها 49

أولًا: (الحفظ) سُنّة كونيّة 51

ثانيًا: (الكتمان) سيرة عُقلائيّة 52

ثالثًا: نماذج من تقيّة الأنبياء 58

رابعًا: نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم 62

خامسًا: عوامل تشريع التقية 73
سادسًا: تصور خاطئ للتقية عند بعض المسلمين 167

الباب الثاني

أدلّة التقيّة

تمهيد هل تحتاج التقيّة إلى دليل خاص؟ 181
الفصل الأول: الأدلة من القرآن الكريم 187
الدليل الأول 189
الدليل الثاني 201
الدليل الثالث 214
الدليل الرابع 224
الدليل الخامس 228
الدليل السادس 230
الدليل السابع 231
الدليل الثامن 232
الدليل التاسع 234
الدليل العاشر: الاستدلال على مشروعية التقيّة بآيات نفي الحرج 237
الفصل الثاني: الأدلّة من السُنَّة الشريفة 241
تمهيد 243
أولًا: الأدلة الواردة في كتب الشيعة الإمامية 249
ثانيًا: الأدلّة الواردة في مصادر أهل السُنَّة 283
خاتمة في نقاط عدّة 327
رابعًا: أدلّة المنكرين من السُنَّة الشريفة 337

الباب الثالث

فقه التقيّة في قنواته المذهبيّة

تمهيد 343

جواز التقيّة بين المسلمين 345

الفصل الأول: التقية في فقه المذاهب الإسلامية عدا الشيعة الإمامية 349

الإكراه 351

أولًا: العلاقة بين التقيّة والإكراه 351

ثانيًا: تعريف الإكراه 352

ثالثًا: حدّ الإكراه 353

رابعًا: شروط الإكراه 356

خامسًا: أحكام الإكراه 358

الفصل الثاني: التقيّة في مذهب الشيعة الإماميّة 397

أولًا: تمهيد 399

ثانيًا: تقسيم التقيّة إلى التقيّة بالمعنى العام والتقيّة بالمعنى الخاص 400

ثالثًا: التقيّة تشريع امتناني 406

رابعًا: إجزاء العمل المأتي به تقيّة 407

الباب الرابع

إشكاليات التقيّة

الفصل الأول: التقيّة والباطن 473

1 ـ الظاهر والباطن في العقيدة والشريعة 475

2 ـ الفرق بين التقيّة والنفاق 485

3 ـ ليس في التقيّة سوء طويّة 487
4 ـ الفرق بين التقيّة والإكراه 489
5 ـ روايات قد تُفهم خطأً 490
الفصل الثاني: آثار العمل بالتقيّة 495
تمهيد 497
أولًا: الآثار السياسية 501
ثانيًا: الآثار الاجتماعيّة 503
ثالثًا: الآثار العلمية والثقافيّة 504
رابعًا: الآثار الاقتصادية 508
خامسًا: موازنة واختيار 508
الفصل الثالث: التقيّة والمواطنة 511
أولًا: المواطنة لغةً 513
ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للمواطنة 519
ثالثًا: مقومات المواطنة 522
رابعًا: المواطنة في التراث الإسلامي 526
خامسًا: المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر 540
الخاتمة ونتائج البحث 545
المصادر والمراجع 557

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز:

التقيّة من المفاهيم الإسلامية التي أخذت حيّزًا واسعًا من النقاش والدرس نفيًا وإثباتًا. وهو الأمر الذي قد يدعو إلى التساؤل حول مدى الحاجة إلى مثل هذه الأبحاث والدراسات بعد افتراض أنّها أخذت حظّها من النقاش ولم يترك الأوّلون فيها للآخِرين شيئًا. أضف إلى ذلك أنّ بعض النقّاد ربّما ينطلق من الحاجة إلى البحث عن مواضع الاتّفاق ونقاطه أكثر من الحاجة إلى النقاش في مواطن الاختلاف.

يدّعي **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي** أنّه يعي المنطَلَقَيْنِ المشار إليهما أعلاه، وقد يشاركه في ذلك المؤلف؛ ولكنّ ما يبرّر نشر مثل هذه الدراسات هو افتراضنا أنّ البحث في المفاهيم والقضايا الإسلامية لا ينسدّ بابُ الاجتهاد فيه وتقديمُ الجديد حوله مهما كثر النقاش، ونحن نعتقد وعلى الرغم من احترامنا للأوّلين وللجهود التي بذلوها أنّهم تركوا لنا الباب موارِبًا لندلف إلى الساحات التي جالوا فيها ونعيد المقاربات بروحيّة العصر الذي نعيشه فلكلّ زمانٍ أهله ورجاله.

وأما الحاجة إلى البحث عن مواضع الاتفاق فهي أمر لا نعارضه ولا نخالفه. نعم، ولكنّنا في مثل هذه الدراسة ننطلق من أمرين:

أوّلهما: أنّنا نعتقد أنّ التقيّة من المفاهيم الإنسانيّة المشتركة وليست خصوصيّة إسلامية، فضلًا عن أن تكون خصوصيّة شيعيّة، فهي حلٌّ تفرضه الضرورة الواقعيّة، عندما يضيق الواقع بأهله ولا يتّسع أفق الاختلاف للمختلف.

ثانيهما: لا ينبغي لنقاط الاختلاف أن تتحوّل إلى نقاط خلافٍ، فالاهتمام بالمشتركات لا يجوز أن يكون على حساب الخصوصيّة، إن افترضنا أنّ ثمّة خصوصيّة تُناقش أو تدرس، فالوحدة والاشتراك لا يعنيان إلغاء الخصوصيّات أو طمسها. ومن هنا، فإنّ تظهير مواطن الاختلاف على حقيقتها يسهم في إزالة بعض الالتباسات، ويفضي إلى التفهّم إن لم يفضِ إلى التفاهم، ويؤدّي إلى التقبّل إن لم يؤدِّ إلى القبول.

نعم، إنّ الأمّة في هذا العصر في حاجة إلى الاتفاق ولكنّها، وربّما بدرجة أعلى وأكبر، بحاجة إلى الصراحة في مواطن الاختلاف كي تأخذ الأمور المختلف فيها حجمها الطبيعيّ ولا تغطّى بضباب الأوهام والصور النمطية المستوردة من تاريخ الفكر أو من خيالات المغرضين.

يأمل **مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ** أن يكون في دراسات كهذه خطوة نحو مزيدٍ من الوئام والتفاهم بين المسلمين، وأن يتبدّل الواقع الإسلاميّ ويتّسع الأفق لتتحوّل التقية إلى مفهوم نظريٍّ لا يحتاجه مسلم يعيش بين المسلمين أو غيرهم.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2013

المقدمة

الحمد لله الذي تفرّد بالعزّ والبهاء، وتطوّل بسبوغ النعماء، وتفضّل بجزيل العطاء، حمدًا نستوجب به رضوانه، ونستحق به غفرانه، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيّد الخلق أجمعين محمد (ص)، وعلى آله الطيبين الطاهرين (ع)، وأصحابه الغرّ الميامين (رض)، والتابعين له بإحسان إلى قيام يوم الدين.

وبعد:

نشأت في مجتمع إثنيّ ظاهره الألفة وقبول الآخر، ويحمل في باطنه ككلّ الإثنيات الدينيّة والمذهبيّة تساؤلات وتساؤلات، تولّدها عادةً اختلافات الآراء والمواقف من قضايا عقديّة وفقهيّة وتاريخيّة، وتتكوّن بتراكمها المذاهب، وتفترق الفِرق، كما تولّدها الفوارق الملحوظة بين واقع مشهود، وبين مسموع مخالف له موروث، ويقترن ذلك بخيالات شعبيّة تمزج بين الحقائق والأوهام، وتطلق على ألسنة الناس قصصًا وحكايات يرسم فيها قلم الخيال صوره بيد عاطفته وهواه، في ظلّ جهلٍ منتشر، وآثار من بقايا عصبيّة ممجوجة خبيئة مع صفاء فطرة الناس، وظاهرة عند كدر المواقف على فلتات اللسان.

وكان من جملة ذلك الظاهر النعت بـ: «التقيّة»، الذي يواجَهُ به أتباع مدرسة أهل البيت (ع)، إذا قابلوا تساؤل أحد بجواب موضوعيّ حصحص به الحق، وأسفر به الصبح، فينكفئ التساؤل هائمًا في صدر صاحبه، لعلّ الذي سمعه كان مواربةً في الكلام، وتلطّفًا مصطنعًا في البيان، يُخفي خلفه أمرًا يخشى صاحبه من إظهاره، فتفرغ بذلك الكلمات من مضمونها، والمواقف من رونق صحّتها، ويغدو الإخلاص متَّهمًا، فتغلق أبواب التفكير، وتحشرج الكلمات، ويتيه الحوار بدل أن يولّد بوصلة هداية تُعين على رسم الطريق إلى وحدة هذه الأمة، التي طالما مزّقتها النزاعات، واستقوى أبناؤها على بعضهم بالتُّهم والشائعات في حربٍ إعلامية ضروس لم تبقِ ولم تذر، حتى ضاعت صورة الحقّ، وقطّعت أشرعته، فالكلمة متَّهمة، والموقف مصطنع، والمُحاوِر حيران في متاهةٍ لا يدري كيف يخرج منها، حتى عزف عن الحوار المحاورون، وانطوى العلماء على كلماتٍ موروثة كانت في معظمها جزءًا من تراث غاضب من ظروف حياة أهله، أو ممالأً فيه إيثارًا لدنيا زائلة، أو خوفًا من بطشة نازلة.

إنّ النّعت بالتقيّة كيفما اتّفق يُنشئ داخل الأمة جدارًا فاصلًا بين أبنائها، يحوّل باستحكامه كلّ حوار إلى ما يُشبه حوار الطرشان، ويعطّل التوافق على أيّ قضيّة باعتبار أنّ طرفًا قد ذهب إلى ما ذهب إليه تقيّةً، وينتهي الأمر إلى عدم الوثوق بما يقول، وعلى هذا فلن يحمل كلامه على محمل الجدّ ولو نطق بالشهادتين، وإذا صارت الحالة هكذا فلا المحسن ينجو بإحسانه، ولا المسيء يمكنه الاعتذار عن إساءته. والغريب أنّ جميع المسلمين قائلون بجوازها أو مفتون بحسبها، سواء الذين يصرّحون بجوازها، أم الذين يهاجمونها، يكفي لبيان ذلك الرجوع إلى الأدلّة القرآنيّة، والأحاديث النبويّة، وإلى فتاوى فقهاء جميع المذاهب الإسلاميّة في ما يتعلّق بباب الإكراه

ومسائل الفِتَن، كما سيتضح من البحث الفقهي المتعلق بها عند المذاهب الثمانية[1].

ولمّا كانت مدرسة أهل البيت (ع) تؤكّد على هذا المفهوم، وتعتبره جائزًا بين المسلمين والمشركين، وبين المسلمين والمسلمين، مقيّدًا بضوابط وشروط، وينقسم الموقف منه على الأحكام التكليفيّة الخمسة[2] بحسب الظروف التي يعيشها المسلم، وبحسب ما ينتجه ذلك الموقف، لذا فإن تحديد مفهوم «التقيّة» وبيان شروطها يُعتبر خطوة قَبْليّة لصَون كلّ عملٍ حواريّ جادٍّ بين المسلمين، كما يعتبر تأصيلًا لسلوك يحفظ به الإنسان نفسه، وماله، وعرضه، ويحفظ به سلامة دينه ومعنوياته، وهو ما تفرضه مقاصد الشريعة، وتقوم عليه سيرة العقلاء.

إن مراجعة كتب التاريخ تُظهر أن باب القهر والإكراه لم يوصَد طيلة ألف وأربعمئة عام إلا قليلًا، نال فيها أهل البيت (ع) وشيعتهم النصيب الأوفى، ولا يزال الحال كذلك في كثير من الأماكن حتى هذه الأيام، وقد ساهم في هذا الظلم الأمراء، والعلماء، والسفهاء، كلما أترع أحدهم قربته منه جاء دور الآخر، فماذا يفعل المظلومون المقهورون، وعلى أيّ وجهٍ يهيمون؟ لقد قادتهم فطرتهم جميعًا على اختلاف مذاهبهم إلى التماس طرقٍ للنجاة، فعمدوا إلى التخفّي حينًا، وإلى الكتمان آخر، وإلى مداراة الناس ثالثًا، وإلى التبسّم في

---

(1) المذاهب الثمانية هي: الشيعة الإماميّة، الزيدية، الأحناف، الشافعيّة، الحنبليّة، المالكيّة، الظاهريّة، والأباضيّة.

(2) الأحكام التكليفيّة الخمسة هي: الواجب، الحرام، المستحبّ، المكروه، المباح، وهذا التقسيم هو التقسيم المعتمد للحكم التكليفي في مدرسة أهل البيت (ع).

وجه الظلمة وأصحاب السلطان[1]... إلخ، في خطوة تنسجم مع قوانين الكون، فإن الحفظ ودفع الأذى منهج فيه يشمل كلّ الكائنات ضمن ما يمكن أن نسمّيه «التقيّة الكونيّة» وهو ما يرتقي بالتقيّة عن الحاجة إلى دليل على المشروعيّة، لتصبح مخالفتها هي التي تحتاج إلى دليل، كما إنّ ما قاموا به هو سيرة عقلائيّة قائمة في البشر، يحفظون بها سلامتهم ومروءتهم، ويصونون بها أموالهم وأعراضهم، وهذا ما يفسّر لجوء منكريها لفظًا إلى التستّر بفقه الإكراه والالتزام بها عملًا، لكون العلاقة بينهما علاقة السبب بالمسبب، وهو ما سيأتي بيانه عند الحديث عن أدلّتها وفقه مسائلها.

ومما لا ينبغي إغفاله عند الحديث عن التقيّة هو أنها تمنح الإنسان فرصةً للنجاة بنفسه والحفاظ على عِرضه وماله، ولكنها تحرمه من حريته، وتحدّ من إمكانيّاته، وتطبع حياته بالمحدوديّة والانزواء، وعدم الوثوق بالآخرين، وتقتل في نفوس أتباعها براعم الأمل والطموح بما تولّده في نفوسهم من الاستكانة إلى الواقع، والتطبيع مع الأقوياء فيه، كلّ ذلك ليحصل أصحابها على الأمان المنشود، ولا شكّ في أنّ ذلك كلّه مما يُلحق الأذى بحياة الأمم والشعوب، ويفتك بأنحاء حياتهم الثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والعلميّة والسياسيّة، ويبعدهم عن الرشد والنموّ، فإنه لا حضارة ولا علوم ولا اقتصاد ولا ثقافة إلا مع الحريّة.

إن مسيرة آلام الفِتن والعصبيات تدفعنا إلى البحث عن مخارج أمان من الفوضى التي نحن فيها، من خلال مراجعة هادئة لبعض ما نتخيّله من الدِّين وهو ليس منه، مما ظاهره إكراه الآخرين على ما

---

(1) وسيتضح ذلك من خلال الحديث عن تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى هذه الأيام.

نعتقد، وحملهم على رؤية ما نرى، وإلا فسيف التكفير مسلّط على رقابهم، واستباحة الأموال والأعراض واقفة ببابهم! وهذا لا يتحقق إلّا بالرجوع إلى الكتاب والسُنّة، وتقديمهما على أقوال الناس، فالإلهيّ أحقّ أن يُقدَّم ولا ريب، ولكن لا كما يفهمه الأجلاف والجاهلون، وإنما من خلال بحثٍ موضوعيّ في نقاط أساسيّة هي: ما الإسلام؟ ومن هو المسلم؟ ما هو حقّ المسلم على المسلم؟ ما واجب المسلمين تجاه غيرهم من الناس؟ ما البدعة في الإسلام وما أحكامها؟ ما الشروط الواجب توفّرها في الفقيه الذي ينطق باسم الدِّين؟ وفي الذي ينصّب نفسه قاضيًا يتحكّم بأرواح الناس وأموالهم وأعراضهم؟ كيف نتعرّف على آراء مذاهب المسلمين؟ وهو أمرٌ نَدَرَ منْ يُصيب الحقيقة فيه، لأننا نطلبه بطريقة خاطئة، تنمّ عن جهلٍ عميق، فنحن لم نعتد أن يقرأ بعضنا بعضنا الآخر في مصادره الأساسيّة، وإنما نعتمد دومًا على ما كتبه الخصوم، وذاعت به الشائعة، وحضّت عليه العصبيّة، وينسب بعضنا إلى بعض غير مقالته، ويتّهمه بخلاف رأيه، وخير شاهد على ذلك ما تنسبه كتب الملل والنحل إلى مذاهب المسلمين.

كما تدفعنا إلى مراجعة ما ورد في روايات كتب الإكراه والفِتن، وعَرْضِها على الكتاب الكريم، والتدبّر فيها بعد تصحيحها، كمُطلقات وجوب طاعة الظَلَمة وعدم مجاهدتهم، مما لبّس الأمر على بعض المتفقّهين فضلًا عن العوام، فإنه وإن كان يشبه التقيّة في بعض مظاهره، إلا أنها تمتاز عنه بأنها تبقي الباطل باطلًا في نظر المسلم بنحوٍ صريح، ولكنها تأمر بعدم الوقوف في وجهه عندما يشكّل خطرًا كبيرًا على الإنسان دون أن يكون قادرًا على مواجهته، فهي تبقي جذوة الحق متّقدة في صدور أصحابها، وتحفزهم باتجاه الفرصة المناسبة، فالتقيّة ليست سلوكًا دائميًا، وإنما هي تصرّف خاصّ يعالج

ظرفًا خاصًا، وينبغي دومًا الالتفات إلى تحقق شروطها، حتى لا يخرج العمل بها عن المشروعيّة، فإن أحكامها ـ كما ذكرنا ـ مقسَّمة على الأحكام التكليفيّة الخمسة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ ما سطّره فقهاء المذاهب السبعة غير الشيعة الإماميّة من أحكام ترتبط بالتقيّة في كتبهم الفقهيّة، مما يتعلّق بجواز إظهار ما يخالف الحقّ في العقيدة، وما يخالفه قولًا وعملًا في مسائل الشريعة عند تحقق الإكراه، يتجاوز ما سطّره الشيعة في كتبهم، وما ذكره أئمتهم من حدودٍ وشروط لصحّة التقيّة، حتى أجراها بعض فقهاء تلك المذاهب في الدماء، وتجاوزت ممالأتهم للظالمين أحيانًا كل توقّع، حتى ضاعت صورة الحق واشتبه أمره على الخلق، وهو ما سيظهر من خلال البحث التاريخي والفقهي.

لقد اهتمّ علماء مدرسة أهل البيت (ع) بالتقيّة تبعًا لاستغلالها في الصراعات المذهبية ضدّهم، وقدّموا عنها عددًا من الدراسات، كان أهمّها الآتي:

1 ـ آراء علماء المسلمين في التقيّة والصحابة وصيانة القرآن الكريم: تأليف السيد مرتضى الرضوي: وهذا البحث هو استعراض وجيز جدًا لعقيدة الشيعة في التقيّة، ولآراء علماء أهل السُنَّة أيضًا، وقد جاء البحث ضمن مجموعة من المباحث الخلافيّة بين السُنَّة والشيعة، ولم يتجاوز حجمه الخمس عشرة صفحة.

2 ـ التقيّة (مفهومها، حدّها، دليلها): للشيخ جعفر السبحاني: وهو بحث من سلسلة أبحاث فقهية قام بها الشيخ، وهو قيّم في موضوعه وطريقته ومباحثه، إلا أنه وجيز بحيث لا يصل إلى خمسين صفحة، عالج فيه ضرورة التقيّة في ظل الأنظمة

القمعية، والتقيّة تاريخيًّا، ومحنة الشيعة في العصر الأموي، والغاية من تشريع التقيّة، والتقيّة في الكتاب العزيز والسُنَّة الشريفة، وأقسام التقيّة، وشبهات حول التقيّة، والآثار البنَّاءة للتقيّة، وقد بقي كثير من المواضيع والإشكالات التي تطرح اليوم على بساط البحث دون تعرض أو إجابة، الأمر الذي يستدعي دراسة أوسع وأشمل، فضلًا عن أن أبحاث الكتاب جاءت في بعض الأحيان غير مترابطة، وفي أحيان أخرى غير مستوفية.

3 ـ التقيّة في الفكر الإسلامي: تأليف مركز الرسالة، وهو أوسع عمل في هذا المجال، حيث جاء في حدود مئة وخمسين صفحة موزّعة على أربعة فصول: تناول المؤلِّف في الفصل الأول علاقة التقيّة بالإكراه، ثم أركان الإكراه، وأنواعه، ودور القواعد الفقهية في بيان حكم ما يُكره عليه، ثم فرّق بين الضرورة والإكراه، وهذا الفصل مهم جدًا باعتباره الركيزة التي تقف عليها أغلب مباحث الفصول اللاحقة، وتناول في الفصل الثاني أدلّة التقية وأصولها التشريعية من القرآن والسُنّة والعقل ودليل الإجماع، معتمدًا بذلك على ما صحّ نقله عند الفريقين، وخصَّص الفصل الثالث لأقسام التقيّة وبيان أهميتها وفوائدها، وبيان الفرق بينها وبين النِّفاق، أمَّا الفصل الرابع والأخير فكان عن صور التقيّة في كتب المذاهب الأخرى، وبيان صورها القولية، والفعلية، والفتاوى الخاصة بمسائلها.

4 ـ واقع التقيّة عند المذاهب والفرق الإسلامية: تأليف ثامر هاشم حبيب العميدي، ويرد عليه الإشكالات السابقة نفسها من الإيجاز والتعامل مع الموضوع بشكل إيديولوجي أكثر منه معالجة محايدة.

5 ـ الأدلة الجليّة على جواز التقيّة: تأليف السيد جواد القزويني، بحث فيه التقيّة في زمن الأنبياء والشيعة في العصر الأموي والعباسي، وردّ شبهات التقيّة ومسائل أخرى تتعلق بالتقيّة. . . والكلام فيه كالكلام في سابقه.

لقد توخيت في هذا الكتاب استعراض التقيّة بجميع أقسامها وما يتعلق بها من تفاصيل، واستعراض أدلتها القرآنية، ومناقشتها من حيث الدلالة والسعة والشمول والإطلاق والتقييد وما إلى ذلك، واستعراض الروايات والآراء المرتبطة بها عند جميع المسلمين، مع مناقشتها وترجيح ما يبدو أنه الحق، ومناقشة ما يطرح من إشكالات حول مفهومها، ودوافعها، وأسبابها، ومشروعيتها، وما إلى ذلك، وما يسببه تطبيقها من إشكاليات، وتقديم بعض الحلول المناسبة لها، من خلال بحث موضوعيٍّ شامل يهدف إلى استجلاء حقيقة هذا المفهوم وتطبيقاته المختلفة، وما ينتج عنه من إشكالات فقهيّة، واجتماعيّة، واقتصاديّة، وثقافيّة.

وأنوّه هنا إلى أنني قد استفدت من الدراسات السابقة وعرضت بعض نقولها على مصادره الأساسية وخَرَّجْتُهُ منها، فالعلم مسألة تراكميّة كما هو معروف، وأسأله تعالى لأصحابها عظيم الأجر ودوام التوفيق لخدمة الدين الحنيف.

لقد اعتمدت في هذا الكتاب على المنهج الوثائقي القائم على تحصيل مجموعة كبيرة من الوثائق ونقدها داخليًّا وخارجيًّا، وهي تتوزع على وثائق شرعيّة وتاريخيّة، يضاف إلى ذلك استدلال عقلي ومنطقي، وبحوث لغويّة، بحيث يمكننا القول بأنه قد تمّت الاستفادة من مناهج عدة بحسب طبيعة الوثيقة محلّ البحث، وإن كان الغالب هو المنهج التحليلي.

وقد تمّ تقسيم الكتاب على أربعة أبواب:

الباب الأول: مفهوم التقيّة وموجباتها، فاستعرضت في فصله الأول المعنى اللغوي للتقيّة، ومعناها الاصطلاحي، وكيفية ورودها في القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، وكذلك ذكر أقسامها.

وتحدّثت في فصله الثاني عن موجبات التقيّة، باعتبارها سُنَّة كونية وتصرّف طبعي إنساني، وسيرة عقلائيّة، لأصل إلى نتيجة مفادها أن مشروعيّة التقيّة لا تحتاج إلى دليل، إنما الذي يحتاج إلى دليل هو إنكارها باعتباره مخالفًا للطبع الإنساني وللسُنَّة الكونية، ثم استعنت ـ لتأييد ذلك ـ بنماذج من تقيّة الأنبياء (ع) والصحابة (رض) والتابعين، ثم تحدثت عن عوامل نشوء التقيّة، الذاتيّة والموضوعيّة، والأولى ترجع إلى الطبيعة الإنسانية وما فيها من الأنانية وحب الذات، وما يولّده ذلك من اضطهاد للآخرين، والثانية حكاية لصفحات من تاريخ الظلم والاضطهاد اضطرت الإنسان لهذا السلوك، ليحفظ نفسه، وماله، وعِرضه.

الباب الثاني: أدلّة التقيّة، حيث حفل الفصل الأول من هذا الباب بالأدلّة القرآنية التي تم عرض مضامينها وتدقيق دلالاتها، وحفل فصله الثاني بالأدلّة من السُنَّة الشريفة كما هي واردة في مدونات الحديث الشريف عند جميع المسلمين، ثم أكملت في خاتمة الفصل الاستدلال بالدليل العقلي وبالإجماع، ثم استعرضت أدلّة منكري التقيّة وأجبت على إشكالاتهم.

الباب الثالث: فقه التقيّة في قنواته المذهبيّة، وقد استعرضت فيه آراء المذاهب الفقهية الثمانية، وتمّ تقسيم البحث فيه إلى قسمين:

أولهما: فقه التقيّة في المذاهب الأربعة المعروفة مضافًا إليها مذاهب الظاهرية، والزيدية، والأباضية، وقد اعتُمِد منهج البحث عند

المذهب الحنفي باعتباره المنهج الأوسع، حيث فصّل البحث في مسائل التقيّة وأحكامها من خلال ما سمَّاه في كتبه الفقهية «كتاب الإكراه»، فتمّ تعريف الإكراه، وبيّنت العلاقة بينه وبين التقيّة، ثم ذكرت حدوده وشروطه ثم أحكامه، وناقشت الأدلّة المذكورة، وذكرت أقوال بقيّة المذاهب في جميع المسائل.

وثانيهما: فقه التقيّة عند الشيعة الإماميّة، حيث استعرضت مسائلها استعراضًا وافيًا، خصوصًا في إجزاء المأتي به تقيّة، وترتيب آثار الصحة على العمل المأتي به تقيّة، كما ناقشتُ بعض المسائل الهامة التي يتعرض إليها الناس كثيرًا في حجّهم وصيامهم وغير ذلك، مع مناقشة وافية لآراء الأعلام.

الباب الرابع: إشكاليات التقيّة وحلولها، وفيه ثلاثة فصول، استعرضت في فصله الأول بحثًا عن التقيّة والباطن، حيث ظنّ بعض المسلمين أن للدين عند شيعة أهل البيت (ع) ظاهرًا وباطنًا يخرج عن حدّ التأويل المقبول عند سائر المسلمين، وعدّوا التقيّة من الباطن، وقد تمّ في هذا البحث الحديث عن الظاهر والباطن في العقيدة والشريعة، ثم تحدثت عن الفرق بين التقيّة والنفاق، فبيّنت أن النفاق هو إضمار الكفر وإظهار الإيمان، بينما ليس في التقيّة إضمار الكفر، بل إضمار الحق وكتمان الإيمان محاماة عن النفس أو ما يقوم مقامها، كما إنّه ليس فيها سوء طويّة لأحد، بل شرّعت لدفع أذى الآخرين، ثم بيّنت أنها ليست سلوكًا دائميًّا، وذلك جوابًا عمّن يعدّها لونًا من النفاق، أو أن فيها سوء طويّة نحو المخالفين، أو أنها سلوك دائميّ. واستعرضت في فصله الثاني آثار العمل بالتقيّة، وما ينتجه الاضطرار الطويل إليها من آثار سلبيّة على نواحي الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة وغيرها. ثم استعرضت في فصله الثالث بعض الحلول التي تخلّص الأمم والأفراد من الظروف

الملجِئة إلى التقيّة كالمواطنة، فحددت مفهومها، وحصرت مقوّماتها، وأضفت بعض المناقشات الفقهيّة لبعض متعلقاتها، مع مناقشات وافية لآراء بعض الباحثين، تاركًا البحث الموسع والمستفيض فيها لبحث قادم إن شاء الله تعالى.

فتمّ بما سطّر من أبواب وفصول هذا الكتاب بحث علمي موضوعي جديد في بابه، يفيد الباحثين المدققين، ويشكّل لبنةً في بناء بحوث مستقبلية حول عنواناته إن شاء الله تعالى.

فما كان فيه من صواب فبتوفيق الله الذي أشكره ما بقي الليل والنهار، وما سبّح له شيء، على حُسن رعايته لي، ودوام نعمته عليّ، وأمّا ما كان فيه من خطأ أو خلل أو تقصير، فمن ضعف علمي، وقلّة حيلتي، فأرجو ممَّن عثر على زلّة أن يرشدني إليها، وممن لاحظ نقصًا أن يلفتني إلى نواحيه، فالغاية هي طلب الحقيقة وتجسير الهوة الفكرية، وأسأله تعالى السداد لجميع المسلمين، ليشملني بتسديده، ويهديني بهَديه، إنه وليُّ التوفيق.

عبد الله عبد اللطيف نظام

الباب الأول

مفهوم التقيّة وموجباتها

الفصل الأول: مفهوم التقيّة

الفصل الثاني: جذور التَّقيَّة وموجباتها

الفصل الأول

مفهوم التقية

تمهيد

أولاً: المعنى اللغوي للتقيّة

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للتقيّة

ثالثًا: التقيّة في القرآن الكريم

رابعًا: التقيّة في السُنَّة الشريفة

خامسًا: أقسام التقيّة

تمهيد

لا بدّ في أيّ بحث من تحديد معاني مصطلحاته، ليكون الباحث فيه على بيّنة من أمره، وليُعينَه ذلك على تشخيص إشكاليّاته واستخلاص حلولها.

وحتى يتمّ له ذلك، لا بدّ له أولًا من استعراض المعاني اللغويّة للأسماء الدالّة على تلك المصطلحات، لوجود ارتباط ولو من وجه بين المعنى اللفظي لذلك الاسم وبين معناه الاصطلاحي، الذي تَوَافَقَ عليه أصحاب الاختصاص، وأطلقوه على مسمّاه بناءً على الجهة المأخوذة بالاعتبار من المعنى اللغوي للاسم، ومدى ارتباطها بواقع المسمّى وحقيقته، وهو ما يظهر من التعريفات التي يطلقها عليه الباحثون لبيان ماهيّته، أو لشرح اسمه وتحديد مفهومه ومقوّماته.

لذا سنبحث عن المعنى الاستعمالي[1] للفظ «التقيّة» في أدبياتنا

(1) تُقسم معاني الألفاظ إلى ثلاثة أقسام: **أولها**: المعنى الوضعي، وهو المعنى الموضوع له اللفظ، **وثانيها**: المعنى الاستعمالي، وهو المعنى المستعمل فيه اللفظ، وهو المعبّر عنه في علم أصول الفقه بـ: «المراد الاستعمالي»، **وثالثها**: المعنى المقصود من اللفظ، وهو المعبّر عنه في علم أصول الفقه بـ: «المراد الجدّي».

الدينيّة ناظرين إلى معناها اللغوي وملازماته، ثم نناقش التعريفات المبيّنة لماهيّتها، أو الشارحة لاسمها؛ وذلك لبيان حدودها، وتحديد أقسامها.

كما سنبحث عن عمق جذورها في التصرفات الإنسانيّة، وعن عوامل تشريعها الذاتيّة والموضوعيّة، فتنجلي بذلك صورتها، وتُحدّد شروطها وحدودها.

أولًا: المعنى اللغوي للتقيّة

ورد في لسان العرب لـ«ابن منظور»: «وقي: وقاهُ اللهُ وَقْيًا ووِقايةً وواقِيةً: صانه...

وفي الحديث: فَوَقى أحَدُكم وجْهَه النارَ؛ وَقَيْتُ الشيء أقِيه إذا صُنْتُه وسَتَرْتُه عن الأذى.

وقوله في حديث معاذ: وتَوَقَّ كَرائمَ أموالِهِم، أي تَجَنَّبْها، ولا تأْخُذها في الصدقة، لأنها تَكرُم على أصحابها وتَعِزُّ، فخذ الوسط لا العالي ولا النَّازل.

وتوقَّى واتَّقى بمعنى؛ ومنه الحديث: تَبَقَّهْ وتوَقَّهْ، أي استَبْقِ نفسَك ولا تُعَرِّضْها للتَّلف، وتَحَرَّزْ من الآفات واتَّقِها...

ووقاهُ: صانَه، ووقاه ما يَكرَه: حماهُ منه، وفي التنزيل: ﴿فَوَقَىٰهُمُ ٱللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمِ﴾[1].

وتوقى واتقى بمعنى، وقد توَقَّيْتُ واتَّقَيْتُ الشيء، وتَقَيْتُه أَتَّقِيه وأَتْقِيه تُقًى وتَقِيَّةً وتِقاء: حَذِرْتُه، والاسم التَّقوى... وقوله تعالى:

(1) سورة الإنسان: الآية 11.

﴿هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾[1]، أي هو أهلٌ أن يُتَّقَى عِقابه، وأهلٌ أن يُعمَلَ بما يؤدّي إلى مَغْفِرته.

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ...﴾[2] معناه اثْبُت على تقوى الله ودُمْ عليه.

وقوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً...﴾[3]، يجوز أن يكون مصدرًا وأن يكون جمعًا، والمصدر أجود، لأن في القراءة الأخرى: إلا أن تَتَّقُوا منهم تَقِيَّةً، التعليل للفارسي.

التهذيب: قرأ حميد تَقِيَّة، وهو وجه، إلا أن الأولى أشهر في العربية...

التهذيب: ابن الأعرابي: التُّقاةُ والتَّقِيَّةُ والتَّقْوى والاتِّقاء كله واحد...

وفي الحديث: «قلت: وهل للسَّيف من تَقِيَّةٍ؟ قال: نعم، تَقِيَّة على أَقذاء وهُدْنَةٌ على دَخَنٍ[4]، التَّقِيَّة والتُّقاةُ بمعنى، يريد أنهم يَتَّقون بعضهم بعضًا، ويُظهرون الصُّلح والاتِّفاق وباطنهم بخلاف ذلك[5].

وقال «الراغب»: «وقى: الوقايةُ حفظُ الشيء مما يؤذيهِ ويضُرُّه،

---

(1) سورة المدثر: الآية 56.

(2) سورة الأحزاب: الآية 1.

(3) سورة آل عمران: الآية 28.

(4) ومعناه: فسادٌ باطن تحت صلاحٍ ظاهر، والأقذاء: جمع قذى، وهو ما يقع في العين والماء والشراب من ترابٍ أو تبنٍ أو وسخ، ويعني أن اجتماعهم قائمٌ على فساد في القلوب.
وأمَّا الدَّخن: فهو مصدر دخنت النار: إذا ألقي فيها حطبٌ رطبٌ فكثر دخانها، والقصد أن قلوب القوم لا ترجع إلى ما كانت عليه، ولا يصفو بعضها لبعض، وحقيقة الأمر أنه سكونٌ لعلّةٍ لا لصلح.

(5) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، ط3، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م، ج15، ص377، مادة وقي.

يقالُ: وَقَيْتُ الشيء أقيهِ وِقايَةً وَوِقاء، قال تعالى: ﴿فَوَقَنهُمُ ٱللَّهُ...﴾[1] ﴿وَوَقَنهُمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ۝٥٦﴾[2] ﴿...مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾[3] ﴿...قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾[4].

والتقوى جعلُ النَّفْسِ في وقايةٍ مما يخاف... ثمَّ يُسمَّى الخوفُ تارةً تقْوَى، والتَّقوَى خوفًا، حَسْبَ تَسميةِ مُقتضى الشيءِ بمُقتَضِيهِ، والمُقْتضِي بمقتضَاه، وصارَ التَّقوى في تعارُفِ الشرعِ: حِفظُ النَّفسِ عمَّا يُؤثِمُ»[5].

وقال «ابن الأثير»: ««فوقى أحدكم وجهه النار» وَقَيْتُ الشيء أقِيه، إذا صُنْتُه وسَتَرْتُهُ عن الأذى، وهذا اللفظ خبر أُريد به الأمر، أيْ ليقِ أحدكم وجهه النار بالطاعة والصدقة»...

وأصل اتقى: إوتقى، فقلبت الواو ياءً للكسرة قبلها، ثم أبدلت تاءً وأدغمت، ومنه الحديث: «تَبَقَّه وتَوَقَّه»، أي استبقِ نفسك ولا تعرّضها للتلف، وتحرّز من الآفات واتقها، وقد تكرر ذكر الاتقاء في الحديث الشريف، ومنه حديث علي: «كنَّا إذا احمرّ البأس اتقينا برسول الله (ص)»، أي جعلناه وقاية لنا من العدو، ومنه الحديث: «من عصى الله لم تقه من الله واقية»[6].

---

(1) سورة الإنسان: الآية 11.

(2) سورة الدخان: الآية 56.

(3) سورة الرعد: الآية 37.

(4) سورة التحريم: الآية 6.

(5) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، ط2، نشر دفتر نشر الكتاب، قم، إيران، 1404هـ، ص530، مادة وقى.

(6) مبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ط4، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران، 1364ش، ج5، ص217.

وقال «الألوسي» في تفسيره: «وأصل تقاة وُقية، بواو مضمومة وياء متحركة بعد القاف المفتوحة، فأبدلت الواو المضمومة تاءً كتجاه، وأبدلت الياء المتحركة ألفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها، ووزنه فعلة، ـ كتخمة، وتؤدة ـ وهو في المصادر غير مقيس، وإنما المقيس اتقاء كاقتداء»[1].

وقال «الطبرسي» في «مجمع البيان»: «قرأ يعقوب وسهل: تَقِيَّة، وهو قراءة الحسن ومجاهد، والباقون: تقاة»[2].

وفي «المبسوط في القراءات العشر» لابن مهران: «قرأ يعقوب وحده ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ [تَقِيَّةً]...﴾[3]»[4].

وتجدر بنا الإشارة هنا إلى أمرين:

أولهما: أن قراءة «يعقوب، وقراءة «حميد»، اللتين أشير إليهما سابقًا، هما قراءة واحدة، لأن «حميد» قرأ على «يعقوب».

وثانيهما: أن الرسم القرآني لـ«تقاة» في المصاحف العثمانية هو بالياء غير المنقوطة ﴿...تُقَىٰةً﴾[5]، ما يساعد على قراءة الكلمة في

---

(1) محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1985م، ج3، ص121.

(2) محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م، ج2، ص272.

(3) سورة آل عمران: الآية 28.

(4) أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني، **المبسوط في القراءات العشر**، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دار المعارف، دمشق، 1407هـ/ 1986م، ص162.

(5) وقد كُتبت في بعض النسخ الحديثة بالألف، وهو تدخّل في تغيير الرسم القرآني يجب صيانة الكتاب الكريم عن مثله.

الأزمنة السابقة على التنقيط ـ وهي أزمنة القراءات ـ على نحوين: تقيّة، وتقاة.

وخلاصة البحث كما ظهر مما سبق: أن التقوى والاتقاء والتقاة والتقية كلها بمعنى واحد، دلت على ذلك قراءات «يعقوب»، و«حميد»، و«سهل»، و«الحسن»، و«مجاهد»، وذكرته صحاح اللغة، فإن لفظة تقاة قد تكون جمعًا لتقي، وقد تكون مصدرًا لاتّقى، ولكن الذي يناسب سياق الآية كما نقله «ابن منظور» عن «الفارسي»، أنها مصدر لاتقى، ويؤيّد ذلك القراءة الثانية والتي ورد فيها لفظ تقية بدلًا من تقاة، وتقية مصدر لاتقى، فتكون تقاة وتقية كلاهما بمعنى واحد، هو مصدر اتّقى.

وقد ذكر ابن الأعرابي، أن التقوى والتقية والاتقاء كلها بمعنى واحد، وهو الصيانة عما يكره، والحفظ عنه، والتحرز منه.

والتقوى كحقيقة متشرعية هي حفظ النفس عما يُؤْثِم.

والتقية كحقيقة متشرعية هي حفظ النفس مما يؤذي ويهلك، ويلحق بالنفس: الأهل، والولد، والمال المعتد به، والعِرض، لوحدة المناط مع النفس، بل كثيرًا ما يبذل الإنسان نفسه دون أهله وولده وعِرضه وماله، ويلحق الدِّين بها أيضًا.

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للتقيّة

عرَّف الفقهاء والمفسّرون التقيّة بتعريفات عدة:

قال «السرخسي»: «والتقية أن يقي الإنسان نفسه من العقوبة بما يظهره، وإن كان ما يضمر خلافه»[1].

(1) محمد السرخسي، **المبسوط**، قدّم له الشيخ خليل محيي الدين الميس، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2000م، ج12، ص4068.

وقال «ابن حجر»: «التقية الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير»[1].

وعرفها صاحب «المنار» بأنها: «ما يقال أو يفعل مخالفًا للحق لأجل توقّي الضرر»[2].

وعرفها الشيخ «محمد أبو زهرة» بأنها: «أن يخفي الشخص ما يعتقد؛ دفعًا للأذى»[3].

وقال «الألوسي» في تفسيره: «وعرفوها بمحافظة النفس أو العرض أو المال من شر الأعداء، والعدو قسمان:

الأول: من كانت عداوته مبنية على اختلاف الدين كالكافر والمسلم.

والثاني: من كانت عداوته مبنية على أغراض دنيوية كالمال والمتاع والملك والإمارة»[4].

وقال العلامة «المراغي» في تفسيره: «ويدخل في التقية مداراة الكفرة والظلمة والفسقة، وإلانة الكلام لهم والتبسم في وجوههم، وبذل المال لهم لكف أذاهم، وصيانة العرض منهم، ولا يعد هذا

---

(1) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م، ج12، ص264.

(2) محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** (المشهور بتفسير المنار)، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م، ج3، ص232.

(3) محمد أبو زهرة، **الإمام الصادق (حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه)**، مطبعة أحمد علي مخيمر، لا تا، ص241، التقية.

(4) محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مصدر سابق، ج3، ص121.

من الموالاة المنهي عنها، بل هو مشروع، فقد أخرج الطبراني قوله (ص): «ما وقى المؤمن عرضه فهو صدقة»[1].

وعرفها الشيخ «المفيد» بقوله: «التقية كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضررًا في الدين والدنيا.

وفُرض ذلك إذا علم بالضرورة أو قوي في الظن، فمتى لم يعلم ضررًا بإظهار الحق، ولا قوي في الظن ذلك، لم يجب فرض التقية»[2].

وعرفها الشيخ «يوسف البحراني» بقوله: «إظهار موافقة أهل الخلاف في ما يدينون به خوفًا»[3].

وقال الشهيد الأول ـ محمد بن مكي العاملي ـ في قواعده: «التقية مجاملة الناس بما يعرفون وترك ما ينكرون حذرًا من غوائلهم»[4].

وعرفها الشيخ «الأنصاري» بقوله: «التحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق»[5].

---

(1) أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج3، ص137-138.

(2) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تحقيق: حسين درگاهى، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1414هـ/ 1993م، 1993م، ص137.

(3) يوسف البحراني، **الكشكول**، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1998، ج1، حكم مسألة التقية، ص158.

(4) محمد بن مكي (الشهيد الأول)، **القواعد والفوائد**، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران، ص155، القاعدة 208.

(5) مرتضى الأنصاري، **التقية**، تحقيق: فارس الحسون، ط1، مطبعة مهر، قم، إيران، 1412هـ، ص37.

وقال الإمام «الخميني»: «التقية أن يقول الإنسان حكمًا على خلاف الواقع، أو يقوم بعملٍ على خلاف الشريعة، حفظًا لدمه أو ماله أو عرضه، أو دم ومال وعرض غيره»[1].

خلاصة القول

لا يخفى أن بعض هذه التعريفات أوسع من بعض، وظاهر أصحابها أنهم لم يكونوا بصدد إيجاد تعريف بالمعنى المنطقي للتقيّة، وإنما هو من باب شرح الاسم لبيان حدودها ومعناها وضبطهما، ولذلك لم يعترض أحد منهم على غيره بنقض التعريف من ناحية جمعه أو طرده أو غير ذلك.

وما يهمنا ذكره في هذا المقام، أن التقية ديدن كل مظلوم ومقهور، وكل أقلية يسيطر عليها الأكثرون ولا يسمحون لها بإظهار عقائدها والعمل بأحكامها، فيخاف أبناؤها على النفس أو النفيس من مخالفيهم المتعصبين، ويستجيبون لنداء الفطرة، ويلجؤون إلى التقية في ما يكون حفظ النفس وما يتعلق بها أهم من إظهار الحق، وإلى ترك التقية وخوض غمرات الموت وتحمل المضار إذا كان إظهاره هو الأهم.

وكل ذلك مقتبس من حكم العقل بتقديم الأهم على المهم، وهو ما يعرف أصوليًّا بالتزاحم، إذا دار الأمر بينهما، فلا تختص التقية بالشيعة الإمامية وإن اشتهروا بها، بل تعم غيرهم إذا ما ابتلوا ببعض ما ابتلي به الشيعة في بعض الظروف والأحيان.

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **كشف الأسرار**، لا تا، ولا مكان، ولا ناشر، نظرة إلى أخبار التقية، ص133.

لقد ذكر الله تعالى في كتابه الكريم تقية بعض الأنبياء وبعض المؤمنين، من الأمم السابقة، فحكى عن مؤمن آل فرعون وكتمانه لإيمانه، كما حكى لنا عن أصحاب الكهف وتقيتهم، وكذلك ما يعزى من التقية إلى شيخ الأنبياء إبراهيم (ع) في احتجاجاته على عبدة الأصنام، وإلى يوسف (ع) في كلامه لأخوته، وسيأتي بيان ذلك كلّه.

ثالثًا: التقيّة في القرآن الكريم

ذكر الله تعالى في كتابه الكريم عددًا من الآيات تشير إلى مشروعية التقيّة، منها:

1 - قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[1]، إن مؤمن آل فرعون كان يكتم إيمانه خوفًا من الضرر.

2 - قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2]، نزلت الآية في الصحابي الجليل «عمار بن ياسر» الذي عمل بالتقية، وأمضى النبي (ص) عمله، بل أمره بالعمل بها إن عاد المشركون إلى تعذيبه، وقد جاء في كتب التفسير أنه عُذّب

(1) سورة غافر: الآية 28.

(2) سورة النحل: الآية 106.

في الله حتى ذكر آلهة المشركين، فقال له رسول الله (ص): «إن عادوا فعد»[1].

3 - قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[2]، والآية صريحة في التقية.

4 - قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُوا۟ بَيْنَهُمْ ۚ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ ۖ قَالُوا۟ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۚ قَالُوا۟ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓا۟ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ

---

(1) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج12، ص278؛ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن - الهند، 1354هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج8، كتاب المرتد، باب المكره على الردة، ص208؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج2، ص357؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، دار بيروت، بيروت، لبنان، 1385هـ، 1965م، ج2، ص67؛ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، ط4، المطبعة: حيدري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، 1362ش، ج2، ص219؛ عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1990م، ج4، ص132؛ محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير**، ط2، دار الكلم الطيب، دمشق - بيروت، 1419هـ/ 1998م، ط2، ج3، تفسير الآية (106) من سورة النحل، ص236؛ وكذلك في أغلب تفاسير الفريقين.

(2) سورة آل عمران: الآية 28.

أَحَدًا﴾[1]، والأمر بالتلطف هنا وعدم إشعار أحد بهم، يقتضي إخفاء حقيقة حالهم، وهذا معناه الأمر بالتقية.

5 ـ قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[2]، ومن الاضطرار مجاملة الناس بما يعرفون، وترك ما ينكرون ضرراً من غوائلهم.

6 ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوا ۛ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[3]، فإن الإحسان وعدم الإلقاء بالأيدي إلى التهلكة، يقتضيان التحفظ من ضرر الغير والتظاهر بموافقته في القول أو الفعل.

7 ـ قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَٰذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾[4]، فما يلزم منه أذى بالغ في النفس أو المال أو الأهل أو العرض، لا شكّ في حرجيّته، والآية صريحة بعدم التكليف به، وهذا نوع من التقية.

8 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾﴾[5]،

---

(1) سورة الكهف: الآية 19.

(2) سورة الأنعام الآية 119.

(3) سورة البقرة: الآية 195.

(4) سورة الحج: الآية 78.

(5) سورة فصلت: الآية 34.

ومن الدفع بالتي هي أحسن، ما ذكره الشيخ «المراغي» في تفسيره من مداراة الكفرة والفسقة والظلمة، وإلانة الكلام لهم، والتبسم في وجوههم، واستدلَّ له بقوله (ص): «ما وقى المؤمنُ عِرْضَه فهو صدقة»[1].

رابعًا: التقيّة في السُنَّة الشريفة

روى أئمة الحديث من سائر فرق المسلمين روايات كثيرة تدلّ على مشروعية التقيّة ورجحان العمل بها، منها:

1 ـ روى «البخاري» في صحيحه عن «أبي هريرة» أنه قال: «حَفِظْتُ من رسول الله (ص) وِعاءَيْنِ، فَأَمَّا أحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وأمَّا الآخَرُ فَلَو بَثَثْتُهُ قُطِعَ هذا البُلْعُوم»[2].

2 ـ روى «البخاري» عن «أبي الدرداء»: «إنَّا لنَكْشِرُ في وجوه أقوامٍ وإن قلوبنا لَتَلْعَنُهُمْ»[3].

3 ـ روى «أبو داود الطيالسي» في مسنده قال: حدثنا عبد الحميد، قال: ثنا محمد بن المنكدر، عن جابر، قال: قال رسول الله (ص): «ما وقى به المؤمن عرضه فهو صدقة»[4].

4 ـ وفي سنن «ابن ماجة» عن أبي ذر الغفاري، عن رسول الله (ص) أنه قال: «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ

---

(1) أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، مصدر سابق، ج3، ص137 ـ 138.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج1، ص34.

(3) المصدر نفسه، ج4، ص69.

(4) سليمان بن داود (أبو داود الطيالسي)، **مسند أبي داود الطيالسي**، طبعة مزيدة بفهارس للأحاديث النبوية الشريفة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج5، ص153.

والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه»[1].

5 ـ وروى ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن مسعود أنه قال: «ما من كلام أتكلم به بين يدي سلطان يدرأ عني به ما بين سوط إلى سوطين إلا كنت متكلمًا به»[2].

6 ـ أخرج البخاري، قال: حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا سفيان، عن ابن المنكدر، حدثه عروة بن الزبير أن عائشة أخبرته، أنه استأذن على النبي رجل فقال (ص): «ائذنوا له، فبئس ابن العشيرة، أو بئس أخو العشيرة، فلما دخل ألان له الكلام، فقلت له: يا رسول الله، قلت ما قلت، ثم ألنتَ له في القول، فقال (ص): أي عائشة، إن شرَّ الناسِ منزلةً عند الله مَنْ تَرَكَه أو وَدَعَه الناس اتِّقَاءَ فُحْشِه»[3].

7 ـ أخرج محمد بن يعقوب الكليني في «الكافي»: عن علي ابن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم وغيره، عن أبي عبد الله (ع) في قوله عزَّ وجلّ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُواْ...﴾[4]، قال: «بما

---

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1395هـ/ 1975م، ج1، ص659؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس.

(2) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1414هـ، 1994م، ج7، ص643؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج12، ص280.

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج4، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس، ص70.

(4) سورة القصص: الآية 54.

صَبَروا على التَّقِيَّةِ»، ﴿...وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾[1]، قال: «الحَسَنَةُ التَّقِيَّةُ والسَّيِّئَةُ الإذَاعَةُ»[2].

8 ـ عنه، عن أحمد بن محمد، عن معمر بن خلاد، قال: سألت أبا الحسن (ع) عن القيام للولاة؟، فقال: قال أبو جعفر (ع) «التَّقِيَّةُ مِنْ دِيني وَدِينِ آبائي، ولا إيمَانَ لِمَنْ لا تَقِيَّةَ لَهُ»[3].

9 ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد، عن ربعي، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: «التَّقِيَّةُ في كُلِّ ضَرورةٍ وصاحِبُها أَعْلَمُ بها حين تَنْزِلُ به»[4].

10 ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله (ع) قال: كان أبي (ع) يقول: «وأَيُّ شيءٍ أَقَرُّ لِعَيْنِي مِنَ التَّقِيَّةِ، إنَّ التَّقِيَةَ جُنَّةُ المؤمنِ»[5].

11 ـ أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن شعيب الحدّاد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع)، قال: «إنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحْقَنَ بِها الدَّمُ، فإذا بَلَغَ الدَّمَ فَلَيْسَ تَقِيَّةٌ»[6].

12 ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن إسماعيل الجعفي، ومعمر بن يحيى بن سام، ومحمد بن

---

(1) سورة القصص: الآية 54.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص217، الحديث1.

(3) المصدر نفسه، ص219، الحديث12.

(4) المصدر نفسه، الحديث13.

(5) المصدر نفسه، ص220، الحديث14.

(6) المصدر نفسه، الحديث 16.

مسلم وزرارة، قالوا: سمعنا أبا جعفر (ع) يقول «التَّقِيَّةُ في كُلِّ شيءٍ يُضْطَرُّ إليه ابن آدم فَقَدْ أَحَلَّهُ الله لَهُ»[1].

13 ـ علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن ابن مُسكَان، عن حَريز، عن أبي عبد الله (ع) قال: «التَّقِيَّةُ تُرْسُ اللهِ بَينَهُ وبَيْنَ خَلْقِهِ»[2].

خامسًا: أقسام التقيّة

بالنظر إلى ما تقدّم من المعاني اللغوية والاصطلاحيّة للتقيّة، وإلى الآيات والروايات الواردة بصددها، فإنه يمكن تقسيم التقيّة بحسب اللحاظات الآتية:

1 ـ تقسيمها بحسب نوعية المتقى له أو المتحفظ عليه

قدّمنا أن للتقيّة معنًى واحدًا هو الحفظ، يتنوّع بحسب متعلّقه، وأنه الفرد، أو الأمة، أو الدين، فهي تقسّم بحسب هذا اللحاظ إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ التقيّة لحفظ الفرد: وتتضمن ما يفعله المرء لحفظ أصل وجوده أو بعض متعلقاته من العرض أو المال، أو للحفاظ على مروءته وشأنه، أو للمداراة مع الآخرين وحسن العلاقة معهم.

ب ـ التقيّة لحفظ الأمة: وتتعلق بما يقوّي وحدة الأمة ويزيد منعتها ويحفظها، ويصون روابطها مع الأمم الأخرى.

ج ـ التقيّة لحفظ الدين: وتشمل حفظ كل ما يسهم في نشره، وحفظ كل ما يرشد إلى حقائقه من أشخاص ومؤسسات، أو بالتوسّل

(1) المصدر نفسه، الحديث 18.

(2) المصدر نفسه، الحديث 19.

بما يلزم لإقامة شعائره وتنظيم أمره، أو بكتمان بعض حقائقه وعدم إذاعتها، إلى غير ذلك مما يفرضه واقع الحال.

2 ـ تقسيمها بلحاظ الغاية منها

حيث تقسم التقيّة بحسب هذا اللحاظ إلى قسمين:

أ ـ التقية الحفظية: وغايتها حفظ النفوس والدماء وما يلحق بها من الأموال والأعراض من أن يلحق بها أذى يعتدّ به، سواء أكان ماديًّا، أم معنويًّا.

ب ـ التقية المداراتيّة: والتي غايتها المجاملة والمداراة، لحفظ الإلفة والمودة بين المسلمين، ويلحق بها ما يكون لحفظ وحدتهم، وزيادة قوتهم مقابل أعدائهم، وتحقيق فريضة الأمة الواحدة[1]، وذلك بإظهار الوفاق وعدم الخلاف، واعتماد

---

(1) يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء: 92]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [سورة المؤمنون: الآية 52]، والآيات الناهية عن التفرّق في الدين، قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [سورة الأنعام: الآية 159]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقُوٓا۟ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ [سورة الشورى: الآية 14]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ [سورة البينة: الآية 4]، وقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ...﴾ [سورة الأنفال: الآية 46]، وكذلك سكوت أمير المؤمنين علي (ع) عن حقه في الخلافة لمّا رأى إحاطة المرتدين بمكة والطائف، وكذلك عدم قبوله بما عرضه عليه أبو سفيان، حين قال له: والله لئن شئت لأملأنّها عليه (يقصد أبا بكر وقد بويع بالخلافة) خيلًا ورجالًا، فقال له علي (ع): يا أبا سفيان، طالما عاديت الإسلام وأهله، فلم تضرّه بذلك شيئًا، أو على رواية أخرى: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك طالما بغيت الإسلام شرًّا، لا حاجة لنا في نصيحتك، =

حسن المعاملة، وكل ما من شأنه أن يحقق ذلك في ما بينهم.

3 ـ تقسيمها بلحاظ الوسيلة (المتقى به)

وتنقسم التقيّة بهذا اللحاظ أيضًا إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ التقيّة بالكتمان: بحيث يكتم الإنسان ما يعرِّضه للخطر من جهة كشف شخصيته والتعريف بنسبه وأموره العقدية، أو الفكرية، أو السياسية، أو العبادية، أو المالية أو... إلخ، وجميع ما يتصل بشؤون حياته، مما يمكن أن يُلحق إعلانُهُ الأذى بالإنسان أو أهله أو ماله، ومنها أيضًا كتمانه كل ما يلزم منه التفرقة بين المسلمين، وإثارة العداوة بينهم.

ب ـ التقيّة بإظهار ما هو خلاف الحق، من قول أو عمل، ضمن الحدود التي تسمح بها التقيّة، ولرفع الضرر والأذى الذي لا يحتمله والمتوعَّد به من ظالم قادر.

= (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك** (المعروف بتاريخ الطبري)، مراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ج2، حديث السقيفة، ص449)، ولما رُويَ أن رسول الله (ص) قال لعليّ (ع): يا ابن أبي طالب لك ولاية أمتي، فإن ولّوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه. (حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط2، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م، ج11، ص78)، ويؤيّده قوله (ع) لهم عند بيعتهم له بعد مقتل عثمان: إنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا. (محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لتحقيق التراث، ط2، دار المفيد، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1993م، ج1، ص243).

ج - التقيّة بالمداراة وإلانة الكلام والتبسّم في وجه الظالمين، بل وكذلك سفهاء الناس وعوامِّهم، الذين يخشى خطرهم وقد يؤذون المؤمنين، ويحسبون أنهم يحسنون صنعًا، كالذين يكفّرون المسلمين المخالفين لهم بالآراء الفقهية والعقدية، نتيجة للاختلاف في تأويل النصوص وفي قواعد الاستنباط.

4 ـ تقسيمها بلحاظ الأحكام التكليفية الخمسة

فتنقسم إلى خمسة أقسام:

أ - التقيّة الواجبة: وهي التقيّة لأجل الحفاظ على حياة الشخص، أو ماله، أو عرضه، أو أحد المؤمنين كذلك، دون أن تؤدي إلى فساد في الدين، كما في موارد التعبّد بخلاف أحكام مذهبه، وكالستر على أخيه المؤمن، لئلّا يلحقه أذى الظالمين، وما شابه.

ب ـ التقيّة المستحبة: كما في بعض صور تقيّة المداراة من إظهار المؤالفة والمجاملة، التي قد يؤدي رفع اليد عنها إلى احتمال إلحاق الأذى بالمؤمنين، أو إثارة العداوة بينهم تدريجيًّا.

ج - التقيّة المحرّمة: وهي التقيّة المنهي عنها، كالتي يلزم منها فساد في الدين، أو ضياع صورة الحق، أو يلزم منها سفك الدم الحرام، أو التي تكون في غير مورد الإكراه والضرورة ودون حاجة إلى المداراة، لذا لا نعهد نبيًّا أنكر نبوّته، ولو عرض على أشدّ العذاب، كما لم نعهد رواية عن أئمة أهل البيت (ع) تبيح إنقاذ نفس على حساب هلاك نفوس آخرين، أو تبيح جعل التقيّة سلوكًا دائميًّا دون مبرر، بل إن أقوالهم (ع) جاءت بخلاف ذلك، كقولهم: «إنما جعل التقية ليحفظ بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»، «التقيّة عند كل

ضرورة»، «كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»[1].

د - التقية المكروهة: وهي التقيّة في موارد يرجح ترك فعلها، دون أن يلزم من فعلها مفسدة كبيرة تصل بها إلى حد الحرام، كما في موارد المبالغة في الاتقاء إلى حد يخشى منه على ضياع صورة الحق مع مرور الزمان، وهي ما تقابل التقية المستحبة، وما ذكره بعضهم من أنها قيام المتقي بما هو مستحب عند الآخرين، ومكروه في مذهبه، مع عدم خوف الضرر، فإنه ليس في محله، لخروجه عن مفهوم التقيّة، فلا يعدو أن يكون ارتكابًا للمكروه كما هو واضح.

هـ - التقيّة المباحة: وهي التقيّة التي تساوي مصلحة القيام بها المفسدة المترتبة عليها، فلا ترجيح للقيام بها على تركها، كما في الاتقاء لأدنى مكروه، كما روي عن ابن مسعود أنه قال: «ما من كلام أتكلم به بين يدي سلطان يدرأ عني ما بين سوط إلى سوطين إلا كنت متكلمًا به»[2].

5 - تقسيمها بحسب دين المتّقى منه

وتقسم هنا إلى قسمين:

أ - التقيّة من الكافر.

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مقاصد الشريعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط2، مطبعة مهر، قم، إيران، 1414هـ، ص216، حديث6.

(2) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج7، كتاب الجهاد، ما قالوا في المشركين يدعون المسلمين إلى ما لا ينبغي، ص642، حديث 11.

ب ـ التقيّة من المسلم، وتشمل التقيّة من العوام، ومن سلاطين الجور من المخالفين ومن الشيعة أنفسهم.

6 ـ تقسيمها بحسب المتقى فيه

وهو إمّا أن يكون حكمًا شرعيًّا، وإما أن يكون موضوعًا خارجيًّا، والأول قد يكون تركًا للواجب، أو لبعض أجزائه وشروطه، أو ارتكابًا لمحرّم، والثاني كالإتيان بالمانع أو القاطع.

7 ـ تقسيمها بحسب شخصية المتّقي وموقعه دينيًّا أو اجتماعيًّا

فإن كان له موقع خاص بحيث تؤثّر تقيّته في وهن المذهب وإمحاء أو تشويش صورة الحقّ، لم تجزْ تقيّته، وإن كان مما لا تؤثّر تقيّته تلك التأثيرات لحقها ـ بحسب طبيعتها ـ أحد الأحكام التكليفيّة الخمسة.

خلاصة القول

ظهر من الآيات الكريمات والروايات الشريفات أن التَّقِيَّة مأمور بها في القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة بلفظها الصريح، أو بما يشير إليها من المعنى، وقد مدح الله تعالى مَنْ عمل بها من أصحاب الأنبياء (ع) وتابعيهم.

كما ظهر أن مداراة النّاس وكفّ أذاهم، ومراعاة الحال والأحوال، سلوكٌ صحيح تقرّه الشريعة الإسلامية وتأمر به.

كما إنّ للتقيّة تقسيمات مختلفة بحسب جهة القسمة قد بلغت سبع تقسيمات.

الفصل الثاني

جذور التَّقيَّة وموجباتها

أولاً: التقية سُنَّة كونية

ثانيًا: الكتمان سيرة عقلائيّة

ثالثًا: نماذج من تقيّة الأنبياء

رابعًا: نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم

خامسًا: عوامل تشريع التقيّة

سادسًا: تصوُّر خاطئ للتقيّة عند بعض المسلمين

أولًا: (الحفظ) سُنّة كونيّة

ظهر من المعاني اللغوية والاصطلاحية أن التقية تعني الحفظ، ودلَّت الآيات الكريمة والروايات الشريفة تصريحًا وتلويحًا على لزوم مراعاته، وعدَّدت أشكاله ووسائله، من حفظ لأصل الذات والوجود، إلى دفع الأذى عنهما، إلى الملاءمة مع المحيط والمداراة، دون أن يلزم من ذلك خدشة في الدين أو العقيدة.

إن المتأمل في هذا الكون يدرك أن الحفظ سُنَّة كونية، يرى ذلك في ما أودعه الله تعالى في النبات والحيوان من قدرات لحماية نفسه واستمرار وجوده، وفي القوانين المنظمة لانجماد الماء، وفي دورته الكونية بما يحفظ الحياة على اليابسة وفي البحار، وفي نظام حركة الأفلاك وأغلفتها الجوية، لتصل النوبة إلى الإنسان الذي يعتبر الحفظ سرّ حضارته ومنشأ مسيرتها، والقوة الدافعة وراء اكتشافه لأساليب البناء وحياكة الثياب وإنتاج الطعام وحفظه، لقد شعر بالحاجة إليه منذ أيام وجوده الأولى، وعلم أن لا استمرارية للحياة بدونه، فاهتمّ بتنويعه وتطويره، ببحوثه العلمية المختلفة،فحفظ البدن ببحوثه الطبية، وحفظ المال ببحوثه الاقتصادية، ونظم حياته وحفظ حيثياته الاجتماعية ببحوثه القانونية والتشريعية.

فالحفظ من أسرار الخليقة، يستمر به وجودها، وتحفظ به مصالحها، فهو سُنَّة كونية ومحرك عظيم لحضارة الإنسان.

وإذا تجاوزنا الجهات المادية للحياة وتأملنا في المعنويات، فإننا سنجد الدين يسعى أيضًا إلى هذه الغاية، بتأمين سعادة الدارَين والسلامة فيهما، يقول تعالى في كتابه الكريم: ﴿...قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾[1].

فأيّ غضاضة وأيُّ عيب في أن يعيش الإنسان وفق سُنَّة كونية وإنسانيّة؟ أوليس هذا هو الصحيح؟ ثم هل يحتاج العيش وفق نظام كوني وإنساني إلى برهان ودليل خاصَّين؟ أوليس المخالف للحفظ والمنكر له هو الذي يحتاج إلى إبراز الدليل على صحة مخالفته وإنكاره؟!.

ثانيًا: (الكتمان) سيرة عُقلائيّة

قد يضطر الإنسان أحيانًا إلى الإطناب في بيان بعض الواضحات، أو يسعى لإزالة شبهة عارضة على إحدى البدهيات، أدَّت إليها كثرة التشكيكات وشدة التهويلات، وما نحن فيه من هذا القبيل، وإلا فمتى كانت أهمية الكتمان بحاجة إلى بيان، فهل من عاقل إلا ويكتم شيئًا في حياته؟ بل متى كانت الخفة محمودة؟ ومتى كان الناس يأتمنون الخفيف على شيء من أمورهم؟

مَنْ الذي يحكي كل ما يحصل في أسرته من مشكلات، وما

---

(1) سورة المائدة: الآيتان 15 ـ 16.

يوجد فيها من نقائص أو عيوب؟ إذ لا يخلو كثير من البيوت من ذلك، ومَنْ الذي يقدِّم إلى كل أحد قائمة بممتلكاته وأسرار رزقه وتجارته؟ ومَنْ يعلن لكل أحد برنامج عمله اليومي وتفاصيل حياته الشخصية وما يدور في حديثه مع كل أحد من الشؤون العامة أو الخاصة؟ ثم مَنْ الذي يعبِّر لكل الناس عن حقيقة مشاعره نحوهم دون استثناء، أو عن مواقفه السياسية؟ أو عن كل ما يدور في ذهنه من تساؤلات عن أمور الكون والإنسان والحياة، إلى آخر ما هنالك من أسئلة يجاب عليها جميعًا بكلمة: لا أحد، وليس هذا الكتمان إلا من أجل أن لا يتحمل الإنسان ما ينجم عن البوح بتلك القضايا من أضرار، وما قد يعصف بكيانه المادي أو المعنوي من مشكلات تودي به إلى الهوان.

ولو تجاوزنا هذه المرتبة من الأسئلة، وصعدنا إلى مرتبة أعلى فيها ما يهدد شرف الإنسان أو حياته أو حياة أهله أو ماله، لوجدنا المسألة تزداد وضوحًا ورسوخًا، بحيث يكون الكتمان هو المسلك الوحيد المقبول في مثل تلك الحالات، إلا ما شذَّ ونَدر.

إن العقلاء يجوِّزون الكذب وينفون قباحته في المواضع التي يؤدي فيها إلى نجاة إنسان أو إصلاح بين الناس، ويحرِّمون الصدق ويقبِّحونه إذا كان فيه هلاك بريء أو زيادة فرقة وخلاف بين الناس، حتى إن الشريعة المقدسة لاحظت ذلك فأباحت الكذب في الموردَين، وحرمت الصدق فيهما، بل لم تعتبر ما صدر للإصلاح بين الناس كذبًا، كما ورد في الرواية عن الصادق (ع): «الكلام ثلاثة: صدق، وكذب، وإصلاح بين الناس»[1].

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، ص341، الحديث 16.

إن التأمّل في تاريخ الأمم السابقة والجماعات الإنسانية، يكشف أن كثيرًا من الإخفاق والفشل قد نشأ من عدم الكتمان، وأن أكثر الأمم نجاحًا كانت تلك التي ربّت أبناءها على الكتمان حتى صار عادة، فصدق في حقهم قول رسول الله (ص): «استعينوا على أموركم بالكتمان»[1].

لقد راعت سيرة النبي (ص) ما كان ضروريًّا من الكتمان كل الرعاية، فكانت أولًا مرحلة الدعوة السرِّية، وقد ذكرها أصحاب السِّيَر وحددوها بالسنوات الثلاث الأولى، ليتوفر لها بذلك مناخ مناسب للنموّ، ما كانت لتحصل عليه لو كانت علنية من اليوم الأول، وإلا كيف تمكن الكثير من مستضعفي قريش من الدخول في الدين الجديد، واللحاق بصفوف المسلمين؟ وقد لازم النبي (ص) الكتمان في كل أمر ذي خطب، فنراه في بعض الغزوات يكتم جهة مسيره حرصًا منه على مفاجأة القوم وأن يتمّ له ما أراد، مما كان له

(1) حسن بن علي الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول (ص)**، عني بتصحيحه والتعليق عليه: علي أكبر الغفاري، ط2، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، إيران، 1404هـ، ص48؛ عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، 1404هـ.ق، ج1، ص316؛ علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م، ج8، ص195؛ وفي **المعجم الأوسط**: استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان (سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م، ج3، ص55؛ علي المتقي بن حسام الدين الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسَّر غريبه: بكري حياني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1409هـ/ 1989م، ج6، ص517).

أثر عظيم في النجاح، حتى فتح مكة دون إراقة الدماء في بيت الله الحرام.

فظهر من ذلك أن الكتمان سيرة عقلائية، أمضتها الشريعة الغراء، ما على العاملين بها من سبيل، إنما السبيل على المخالفين.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى وجود أنواع من الكتمان خارجة عن محل البحث، يرفضها العقل، وتأباها السيرة العقلائية، ويحرِّمها الشرع، ككتمان الحق في مقام الإشهاد دون سبب مجوز، قال جلَّ شأنه: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا۟ ٱلشَّهَـٰدَةَ ۚ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ ۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[1]، وككتمان ما أنزل الله تعالى من البيّنات والهدى وإخفائها عمن لا يعلمونها، أو صرفها عن معناها، إخفاءً وتضييعًا لأحكام الله تعالى، قال جلَّ شأنه في كتابه العزيز: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ﴾[2].

وفي المجمع عن النبي (ص) قال: «مَنْ سُئل عن علم فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام من نار»[3].

ولكن هذين الفردين وأمثالهما خارجان عن محل البحث كما أشرنا إليه، لكونهما من كتمان ما ينبغي أن يُعلن، والسيرة إنما هي

(1) سورة البقرة: الآية 283.

(2) سورة البقرة: الآية 159.

(3) محمد بن منصور بن أحمد (ابن إدريس الحلي)، **السرائر (الحاوي لتحرير الفتاوى)**، تحقيق: لجنة التحقيق، ط2، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران، 1410هـ، ج2، ص114؛ أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار صادر، بيروت، لبنان، ج2، ص263؛ محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص97.

قائمة على كتمان ما ينبغي كتمانه مما يكون في إعلانه ضرر بالغ على النفس، أو الدين، أو المال، لذا فهما خارجان عن محل الكلام.

لقد ذكر الله تعالى الكتمان في كتابه الكريم، وحثّت عليه السُنّة الشريفة، وميَّزا موارد مدحه ولزومه، عن موارد حُرْمَتِهِ والنهي عنه.

قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَـٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[1]، فكان كتمان إيمانه سبب نجاة موسى (ع).

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَـٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2]، والآية ظاهرة في ذمّ الإعلان دون التثبّت مما هو حقّ.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّـٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَـٰبِ ۙ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّـٰعِنُونَ﴾[3]، فإن كتمان الحقّ من المحرَّمات إذا أدّى إلى إمحاء صورته وضياعه.

وعن الإمام الصادق (ع) قال: «أُمِرَ الناس بِخَصْلَتَيْنِ فَضَيَّعُوهُمَا، فَصَاروا منْهُمَا على غير شيءٍ: الصَّبْرِ والكِتْمَانِ»[4].

---

(1) سورة غافر: الآية 28.

(2) سورة النساء: الآية 83

(3) سورة البقرة: الآية 159.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب الكتمان، ص222، الحديث2.

وعن الإمام الباقر (ع) قال: «والله إنَّ أحبَّ أصحابي إليَّ أَوْرَعُهُمْ وأَفْقَهُهُمْ وأَكْتَمُهُمْ لِحَديثِنا...»[1].

وعن الإمام السجاد (ع) قال: «وَدِدْتُ واللهِ أَنِّي افْتَدَيْتُ خَصْلَتَيْنِ في الشِّيعَةِ لَنَا بِبَعْضِ لَحْمِ سَاعِدِي: النَّزَقَ وَقِلَّةَ الْكِتْمَانِ»[2].

وعن الإمام الصادق (ع) قال: «ما قَتَلَنَا مَنْ أَذاعَ حَدِيثَنَا قَتْلَ خَطَأٍ، ولكِنْ قَتَلَنَا قَتْلَ عَمْدٍ»[3].

وعنه (ع) أنه قال: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ جَعَلَ الدِّينَ دَوْلَتَيْنِ؛ دَوْلَةَ آدَمَ ـ وهي دَوْلَةُ الله ـ ، ودَوْلَةَ إِبْلِيسَ، فإذا أرادَ اللهُ أنْ يُعْبَدَ علانِيةً كانَتْ دَوْلَةُ آدمَ، وإذا أرادَ اللهُ أنْ يُعْبَدَ في السرِّ كانَت دولة إبليسَ، والمُذِيعُ لِمَا أرادَ اللهُ سَتْرَهُ مارِقٌ مِنَ الدِّينِ»[4].

وعن الإمام الباقر (ع) أنه قال: «يُحْشَرُ العَبْدُ يوم القيامةِ وما نَدِيَ دَمًا، فَيُدْفَعُ إليهِ شِبْهُ الْمِحْجَمَةِ أو فَوْقَ ذلك، فيقالُ له: هذا سَهْمُكَ مِنْ دَمِ فُلانٍ، فيقول: يا ربّ إنَّكَ لَتَعْلَمُ أنَّكَ قَبَضْتَني وما سَفَكْتُ دَمًا، فيقولُ: بلى، سَمِعْتَ مِنْ فُلانٍ رِوايةَ كَذا وكَذا، فَرَوَيْتَها عليهِ فَنُقِلَتْ حتى صارتْ إلى فُلانٍ الجَبَّار فَقَتَلَهُ عَلَيْها، وهذا سَهْمُكَ مِنْ دَمِهِ»[5].

وعن الإمام الصادق (ع) في تفسير قوله تعالى: ﴿. . . ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا۟ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّۚ﴾[6]، فقال:

(1) المصدر نفسه، ص223، الحديث7.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ص221، الحديث 1.

(3) المصدر نفسه، باب الإذاعة، ص370، الحديث 4.

(4) المصدر نفسه، ص372، الحديث 11.

(5) المصدر نفسه، ص370، الحديث 5.

(6) سورة آل عمران: الآية 112.

«واللهِ ما قَتَلُوهُمْ بأيديهم ولا ضَرَبُوهم بأَسْيَافِهِم، ولكِنَّهم سَمِعُوا أحاديثَهُم فَأَذَاعُوها فَأُخِذُوا عَلَيْها فَقُتِلُوا...»[1].

قد ظهر ممَّا تقدَّم أن الكتمان سيرة عقلائية، ذَكره المولى جلَّ شأنه في القرآن الكريم، واعتَبَره أمرًا مشروعًا في كل ما فيه مصلحة للدين ومصلحة للمؤمنين، ومدحَ القائمين به، المحافظين على تلك الشروط.

وكذلك حضَّت عليه السُنَّة الشريفة، فحصل بذلك على الإمضاء المطلوب من المشرِّع المقدَّس، واكتسبت تلك السيرة حجيتها شرعًا.

إن التقيّة كما عرَّفها «ابن حجر» هي «الحذر من إظهار ما في النفس من معتقد وغيره للغير»[2]، أو هي الحفظ عن ضرر الغير بموافقته في قول أو فعل مخالف للحق، كما عرّفها الشيخ «الأنصاري»[3]، وفي كلا الفعلين صور من الكتمان الممدوح في الآيات والروايات كما تقدَّم.

وتكفي السيرة العقلائية الممضاة من المعصوم؛ للدلالة على جواز الكتمان والتقية، بل تعتبر معها كل الآيات والروايات مجرد أوامر وبيانات إرشادية تشير إلى مشروعيتها.

ثالثًا: نماذج من تقيّة الأنبياء

رافق العمل بالتقية وجود الإنسان على هذه الأرض، بدأ بها أبو الأنبياء آدم (ع) عندما أوصى إلى ولده «شيث» وأَمَره أن يكتم ذلك ولا يحدِّث به أخاه «قابيل»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص371، الحديث6.

(2) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج12، ص264.

(3) مرتضى الأنصاري، **التقية**، مصدر سابق، ص37.

(4) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج1، ص49.

وأشار القرآن الكريم إلى عمل كثير من الأنبياء (ع) وأتباعهم بالتقيَّة، فذكر مقالة إبراهيم (ع) لقومه بعدما كسر أصنامهم وسؤالهم له عن ذلك فقال: ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ۝٦٣﴾[1]، فقد أنكر إبراهيم (ع) فعله لأجل هدايتهم، في إشارةٍ إلى عجز أصنامهم وعدم صحة ألوهيتهم.

وذَكر تعالى مقالة يعقوب (ع) لولده يوسف (ع) وأمره بكتمان رؤياه: ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[2].

كما ذَكر مؤمن آل فرعون الذي كان يكتم إيمانه، والذي مكَّنه كتمانه من السعي لنجاة نبيّ الله موسى (ع): ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ ۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ ۖ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[3].

وذكر تقيَّة أصحاب الكهف وحرصهم على إخفاء حالهم، فقال تعالى: ﴿قَالُواْ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ۝١٩ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِى مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوٓاْ إِذًا أَبَدًا ۝٢٠﴾[4].

(1) سورة الأنبياء: الآيتان 62 ـ 63.

(2) سورة يوسف: الآية 5.

(3) سورة غافر: الآية 28.

(4) سورة الكهف: الآيتان 19 ـ 20.

فمن جهةٍ ذكر تعالى ما دار بينهم من لزوم إخفاء الساعي لجلب الطعام حقيقة حاله، وصوَّر من جهة أخرى ما كانوا يعيشونه من خوف ورهبة.

ثم جاء بعد ذلك نبينا محمد (ص)، وتعرَّض - والذين آمنوا معه - إلى أذًى شديد من قريش، فَرموه بالحجارة، ووضعوا الشوك في طريقه، وأغروا به صبيانهم، ووضعوا عليه أثناء صلاته في الكعبة سلا بعير، وعُذِّبَ أصحابه، وأُوذوا أذى شديدًا، خصوصًا من كانوا من العبيد والمستضعفين، كل ذلك وأبو طالب (ع) يكتم إيمانه، ويحاول حماية رسول الله (ص)، إلى أن توفَّاه الله تعالى أثناء حصار الشِعب.

لقد مارس أبو طالب (ع) التقيَّة من جهتين:

أولاهما: أنه كتم إيمانه عن قريش ليبقي على جاهه وسؤدده بينهم، ليتمكن بذلك من حماية رسول الله (ص)، ولو أظهر إيمانه لسقطت هيبته وتنكَّرت له قريش وحاربته مع رسول الله (ص)، فحاله حال مؤمن آل فرعون.

وثانيتهما: مبادلة المضجع بين رسول الله (ص) وبين ولده علي (ع) كلما مضى جذع من الليل خوفًا على رسول الله (ص) وفرقًا عليه.

وتعرض عمار وأبواه ياسر وسمية، وكذلك صهيب، وبلال، وخباب، إلى عذاب أليم، وأذًى شديد من عتاة قريش، حتى قُتل أَبَوا عمار ياسر وسمية، وما ترك المشركون عمارًا حتى قال كلمة الكفر، وأخبر عمار بذلك رسول الله (ص) وانتشر خبره بين المسلمين، فقال قوم: «كفر عمار»، فقال رسول الله (ص): «كلا إن عمارًا مليء إيمانًا من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه

ودمه»[1]، وفي ذلك نزلت الآية الكريمة: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[2]، وكان عمار يبكي فجعل رسول الله (ص) يمسح عينيه ويقول: «إن عادوا فعُد لهم بما قلت»[3].

لقد أرشد الله تعالى في كتابه الكريم إلى لزوم الحفظ، ومنذ ذلك اليوم اعتبر جميع المسلمين أن العمل بالتقية أمر مشروع، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل، والذي عليه أكثرهم أن التقيَّة هي حفظ النفس والمال والعِرض، وأن المناط فيها هو درء الأذى عنهم، وهو أمر راجح شرعًا، ومقصد من مقاصد الشريعة، وبتنقيح المناط[4] نصل إلى ما قرَّره الإمام الشافعي (رض): «أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين، حلَّت التقيّة محاماة على النفس»[5].

---

(1) مولى محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: علي عاشور، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2000م، ج9، باب التقية، ص123.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج3، ص388.

(4) تنقيح المناط: استنباط سبب الحكم وعلّته. (انظر: محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، تحقيق: وفي الشناوة، ط1، مركز الدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، إيران، 1431هـ، 2010م، ج1، بحث القياس، ص355، تنقيح المناط).

(5) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي** (المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب): ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1425هـ/ 2005م، مج3، ج8، ص13، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

رابعًا: نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم

لقد اضطرّ بعض الصحابة إلى التقيّة خشية من المخالفة، حتى في زمن الخلافة الراشدة، فلم يكن بإمكان بعضهم أن يصرّح بما يخالف رأي الخليفة، مع حسن اعتقادنا بالخلافة الراشدة، وأن الخلفاء الراشدين ما أرادوا من جمع الأمة على كلمة سواء إلا مصلحة الإسلام والمسلمين، ولكن طبيعة البحث الموضوعي تقتضي أن نورد نماذج من تقية الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم، مع ما بيَّنوه من أسبابها.

روى ابن عساكر قال: «أخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي، أنبأنا أبو بكر بن الطبري، أنبأنا أبو الحسين بن الفضل، أنبأنا عبد الله بن جعفر، أنبأنا يعقوب بن سفيان، نبأنا سليمان بن حرب، حدَّثنا أبو هلال، عن قتادة، قال: قال حذيفة: لو كُنت على شاطئ نهر، وقد مددتُ يدي لأغرِف فحدَّثتكم بكل ما أعلم، ما وصلت يدي إلى فمي حتى أُقتل»[1].

وفي تهذيب الكمال: «وقال أبو هلال، عن قتادة، قال حذيفة: لو كنت على شاطئ نهر، وقد مددت يدي لأغترف فحدثتكم بكل ما أعلم ما وصلت يدي إلى فمي حتى أقتل»[2].

وروى ابن سعد في طبقاته، وابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق،

---

(1) علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، دراسة وتحقيق: علي شيري، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997م، ج12، (1231) حذيفة بن اليمان، ص 289.

(2) يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه وضبطه وعلّق عليه: بشار عواد معروف، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج5، (1147) حذيفة بن اليمان، ص 507.

قال: «أخبرنا روح بن عبادة وهوذة بن خليفة قالا: أخبرنا عوف عن الحسن قال: أخبرنا عتي بن ضمرة قال: قلت لأبيّ بن كعب: ما لكم أصحاب رسول الله (ص) نأتيكم من البُعد، نرجو عندكم الخبر أن تعلمونا، فإذا أتيناكم استخففتم أمرنا، كأنّا نهون عليكم، فقال: والله لئن عشت إلى هذه الجمعة لأقولن فيها قولاً لا أبالي استحييتموني عليه أو قتلتموني، فلما كان يوم الجمعة من بين الأيام أتيت المدينة فإذا أهلها يموجون بعضهم في بعض في سككهم، فقلت: ما شأن هؤلاء الناس، قال بعضهم: أما أنت من أهل هذا البلد، قلت: لا، قال: فإنه قد مات سيد المسلمين اليوم أبيّ بن كعب، قلت: والله إن رأيت كاليوم في الستر أشد مما ستر هذا الرجل»[1].

وفي المسترشد لابن جرير الطبري ذكر أن القائل هو «قيس بن عبادة»، وأنه قال: «ستر الله على هذا المسلم حيث لم يقم ذلك المقام»[2].

وروى ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، وابن كثير في البداية والنهاية، والذهبي في سير أعلام النبلاء، واللفظ للأول: «قال ابن وهب: حدثني يحيى بن أيوب، عن محمد بن عجلان، أن أبا هريرة كان يقول: إني لأحدث أحاديث لو تكلمت بها في زمان عمر، أو عند عمر، لشجّ رأسي...

---

(1) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، لبنان، ج3، أبيّ بن كعب، ص 500 ـ 501؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج7، (558) أبيّ بن كعب، ص340.

(2) محمد بن جرير الطبري، **المسترشد**، تحقيق: أحمد المحمودي، ط1، مطبعة سلمان الفارسي، نشر مؤسسة الثقافة الإسلامية، قم، 1415هـ، ص218، حديث63.

وقال صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن أبي سلمة: سمعت أبا هريرة يقول: ما كنا نستطيع أن نقول: قال رسول الله (ص)، حتى قبض عمر، قال أبو سلمة: فسألته بم، قال: كنَّا نخاف السياط، وأومأ بيده إلى ظهره»[1].

وروى «البخاري» في صحيحه عن «أبي هريرة» أنه قال: «حَفِظْتُ من رسول الله (ص) وِعاءَيْنِ، فَأمَّا أحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وأمَّا الآخَرُ فَلَو بَثَثْتُهُ قُطِعَ هذا البُلْعُوم»[2].

وروى البيهقي في سُننه، وكذلك ابن قدامة في مغنيه، وابن حزم في المحلَّى، أن ابن عباس قال في زوج وأخت وأم: «من شاء باهلته أن المسائل لا تعول، أن الذي أحصى رمل عالج عدداً أعدل من أن يجعل في مال نصفًا ونصفًا وثلثًا، هذان نصفان ذهبا بالمال فأين موضع الثلث؟ فسميت هذه المسألة مسألة المباهلة لذلك، وهي أول مسألة عائلة حدثت في زمن عمر (رض)، فجمع الصحابة للمشورة فيها فقال العباس: أرى أن تقسم المال بينهم على قدر سهامهم، فأخذ به عمر (رض) واتبعه الناس على ذلك حتى خالفهم

---

(1) علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج67، (8895) أبو هريرة الدوسي، ص343 ـ 344؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، حققه ودقق أصوله وعلّق حواشيه: علي شيري، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م، ج8، أبو هريرة الدوسي، ص115؛ محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيق الكتاب وخرَّج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ/ 1993م، ج2، ص601 ـ 602. وعلّق عليه قائلًا: قلت: هكذا هو، كان عمر (رض) يقول: أقلّوا الحديث عن رسول الله (ص)، وزجر غير واحد من الصحابة عن بثّ الحديث، وهذا مذهب لعمر ولغيره.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج1، ص34.

ابن عباس، فروى الزهري عن عبد الله بن عبد الله ابن عتبة قال: لقيت زفر بن أوس البصري فقال: تمضي إلى عبد الله بن عباس نتحدث عنده، فأتيناه فتحدثنا عنده، فكان من حديثه أنه قال: سبحان الذي أحصى رمل عالج عددًا ثم يجعل في مال نصفًا ونصفًا وثلثًا، ذهب النصفان بالمال فأين موضع الثلث؟ وأيم الله لو قدَّموا مَنْ قَدَّمَ الله وأخَّروا مَنْ أخَّرَ الله ما عالت فريضة أبدًا، فقال زفر: فمن الذي قَدَّمَه الله ومن الذي أخَّره الله؟ فقال: الذي أهبَطه من فرضٍ إلى فرضٍ فذلك الذي قدَّمه، والذي أهبطه من فرضٍ إلى ما بقي فذلك الذي أخَّره الله، فقال زفر: فمَن أول من أعال الفرائض؟، قال: عمر بن الخطاب، فقلت: ألا أشرت عليه؟، فقال: هبته»[1].

وروى ابن الأثير في تاريخه، والطبري في تاريخه أيضًا، واللفظ للطبري، أن «المغيرة بن شعبة» كان قد دعا «صعصة بن صوحان» فقال له: «إياك أن يبلغني عنك أنك تعيب عثمان عند أحد من الناس، وإيَّاك أن يبلغني أنك تظهر شيئًا مِن فَضل عليّ علانيّة، فإنك لست بذاكر من فضل عليّ شيئًا أجهله، بل أنا أعلم بذلك، ولكن هذا السلطان قد ظهر، وقد أخذنا بإظهار عَيبه للناس، فنحن ندع كثيرًا مما أمرنا به، ونذكر الشيء الذي لا نجد منه بدًّا، ندفع به هؤلاء القوم عن أنفسنا تقيّةً، فإن كنت ذاكرًا فضله فاذكره بينك وبين

(1) عبد الله بن أحمد (ابن قدامة)، **المغني**، طبعة جديدة بالأوفست، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج7، المسألة المشركة وحكمها والمذاهب فيها، ص25 ـ 26؛ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج6، باب العول في الفرائض، ص253؛ علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ج9، ص264، بيان أن لا عول في شيء من مواريث الفرائض.

أصحابك، في منازلكم سرًّا، وأمَّا علانية في المسجد فإن هذا لا يحتمله الخليفة لنا، ولا يعذرنا فيه»[1].

يظهر من هذه الروايات وغيرها كثير، أن هنالك حالة من الخوف، بنحوٍ لم يكن معه بدّ من كتمان الرجل بعض ما يعلم، مما يكون مخالفًا لرأي الخليفة، وهذا يمثّل تقيّة الكتمان، كما هو واضح.

وإلا فلماذا لم يجرؤ ابن عباس على التصريح برأيه، ويرشد إلى الصواب في مسألة العَول؟ ولماذا كان ذلك السكوت من أُبيّ بن كعب، ثم العزم بعدها على البوح ولو أدَّى ذلك إلى قتله؟ ويشبهه ما قاله حذيفة بن اليمان أيضًا، وما صرَّح به أبو هريرة.

وإذا كان لنا أن نبرر للخلافة الراشدة عملها، وأنه إنما كان لما تراه من مصلحة الإسلام والمسلمين، فإن البحث الموضوعي أيضًا يثبت أن حالة من خوف المخالفة كانت تخيّم في سماء الأمة الإسلامية، وهو ما أدّى إلى اتّقاء هؤلاء الأعلام وغيرهم.

ففي «شرح العقيدة الطحاوية»: «كذلك عبد الله بن مسعود (رض) وغيره يصلون خلف الوليد بن عقبة بن أبي معيط، وكان يشرب الخمر، حتى إنه صلى بهم الصبح مرة أربعًا، ثم قال: أزيدكم، فقال له ابن مسعود: ما زلنا معك منذ اليوم في زيادة»[2].

---

(1) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، ص144، ذكر الخبر عن مقتل المستورد بن علفة الخارجي؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج3، ص430، ذكر الخبر عن مقتل المستورد الخارجي.

(2) علي بن علاء الدين الحنفي (ابن أبي العز)، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1391هـ، ص422.

وروى ابن أبي الحديد قال: «روى الوليد بن كثير، عن وهب بن كيسان، قال: سمعت جابر بن عبد الله الأنصاري يقول: لما خفت بسرًا وتواريت عنه، قال لقومي: لا أمان لكم عندي حتى يحضر جابر، فأتوني، وقالوا: ننشدك الله لما انطلقت معنا فبايعت، فحقنت دمك ودماء قومك، فإنك إن لم تفعل قتلت مقاتلينا، وسبيت ذرارينا، فاستنظرتهم الليل، فلما أمسيت دخلت على أم سلمة فأخبرتها الخبر، فقالت: يا بني، انطلق فبايع، احقن دمك ودماء قومك، فإني قد أمرت ابن أخي أن يذهب فيبايع، وإني لأعلم أنها بيعة ضلالة»[1].

وأخرج المزي في تهذيب الكمال بإسناده عن يونس بن عبيد قال: «سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد، إنك تقول: قال رسول الله (ص) وإنك لم تدركه، قال: يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحد قبلك، ولولا منزلتك مني ما أخبرتك، إني في زمان كما ترى، وكان في عمل الحجاج، كل شيء سمعتني أقول: قال رسول الله (ص) فهو عن علي بن أبي طالب (ع)، غير أني في زمان لا أستطيع أن أذكر عليًا»[2].

وروى البخاري في صحيحه، والطبري في «المنتخب من ذيل المذيّل»، وابن عبد البرّ في «التمهيد»، والذهبي في تاريخه، وقال

---

(1) عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج2، بعث معاوية بسر بن أرطأة إلى الحجاز واليمن، ص10 ـ 11؛ أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، ط1، انتشارات المكتبة الحيدرية، قمّ، إيران، 1425هـ.ق/ 1383ش، ج2، خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص197 ـ 199.

(2) يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مصدر سابق، ج6، ص124.

الذهبي في «سير أعلام النبلاء»، أن ابن المبارك كان يقول: «إنّا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»[1].

وروى أبو عبيد القاسم بن سلام، في كتاب «الأموال»، عن حسان بن أبي يحيى الكندي، قال: «سألتُ سعيد بن جبير عن الزكاة؟ فقال: ادْفَعْها إلى وُلاة الأمر، فلما قام سعيد تَبِعْتُه، فقلتُ: إنّك أمرتني أن أدفعها إلى ولاة الأمر، وهم يصنعون بها كذا، ويصنعون بها كذا، فقال: ضَعها حيث أمركَ الله، سألتني على رؤوس الناس فلم أكن لأُخبركَ»[2].

وروى القرطبي في «الجامع لأحكام القرآن»: «وقال إدريس بن يحيى: كان الوليد بن عبد الملك يأمر جواسيس يتجسسون الخلق يأتونه بالأخبار، قال: فجلس رجل منهم في حلقة رجاء بن حياة فسمع بعضهم يقع في الوليد، فرفع ذلك إليه فقال: يا رجاء! اذكر

---

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ/ 1984م، باب ما ذكر أهل العلم للمعطلة الذين يريدون أن يبدّلوا كلام الله عزَّ وجلّ، ص9.
محمد بن جرير الطبري، **المنتخب من ذيل المذيل**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، 1358هـ/ 1939م، ص144، ذكر مَنْ هَلَك من التابعين في سنة 161هـ
يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر القرطبي)، **التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد**، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ، ج7، ص143، (51).
محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج8، ص401.

(2) عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، تقديم ودراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1409هـ، 1989م، ص680، حديث 1813.

بالسوء في مجلسك ولم تغيّر؟، فقال: ما كان ذلك يا أمير المؤمنين، فقال له الوليد: قل الله الذي لا إله إلا هو، قال: الله الذي لا إله إلا هو، فأمر الوليد بالجاسوس فضربه سبعين سوطًا، فكان يلقى رجاء فيقول: يا رجاء، بك يستقى المطر، وسبعون سوطًا في ظهري! فيقول رجاء: سبعون سوطًا في ظهرك خير لك من أن يقتل رجل مسلم»[1]، فاضطر رجاء إلى إنكار ما كان، وهو قول غير الحق ليحفظ نفسه، وفيها أيضًا بيان لسبب التقيّة، وهو أن يكون ما يتقى منه أهمّ ممَّا يتّقى به، فقد أقسم يمينًا كاذبة ليدرأ القتل عن نفسه.

وروى ابن الجوزي في «كتاب الأذكياء» قال: «حدّثنا ابن البهلول أن أبا حذيفة واصل بن عطاء خرج يريد سفرًا في رهط، فاعترضهم جيش من الخوارج، فقال واصل: لا ينطقن أحد ودعوني معهم، فقصدهم واصل، فلما قربوا بدأ الخوارج ليوقعوا، فقال: كيف تستحلّون هذا وما تدرون من نحن، ولا لأي شيء جئنا؟ فقالوا: نعم، من أنتم؟ قال: قوم من المشركين جئناكم لنسمع كلام الله، قال: فكفوا عنهم، وبدأ رجل منهم يقرأ عليهم القرآن، فلما أمسك، قال واصل: قد سمعنا كلام الله، فأبلغنا مأمننا حتى ننظر فيه وكيف ندخل في الدين، فقال: هذا واجب، سيروا، فسرنا والخوارج ـ والله ـ معنا يحموننا فراسخ، حتى قربنا إلى بلد لا سلطان لهم عليه، فانصرفوا»[2].

(1) محمد بن أحمد القرطبي، **محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1985م، ج10، تفسير الآية (106) من سورة النحل، ص189 ـ 190، الثامنة عشرة.

(2) عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)، **كتاب الأذكياء**، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النّمري، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010م، الباب الثامن عشر: في ذكر مَنْ وَقَع في آفة فتخلص منها بالحيلة، ص111.

مضافًا إلى ما تظهره هذه الرواية من سوء حال المسلمين حتى يضطرّ الرجل لادّعاء الشرك ليكون آمنًا، فإن واصل قد قال بغير الحق ليتّقي نفسه وأصحابه شرّ الخوارج.

وقال ابن مهر: «سألت مالكًا عن حالنا في الأندلس، وقلت: يا أبا عبد الله، إني رسول من خلفي إليك، عندنا رجال من أهل الفضل يخرجهم الإمام كرهًا إلى من ناوأه من أهل الإسلام، فيمرون بالقرى وقد عطّلت خوفًا من السلطان، يجدون فيها الأطعمة وقد نفد زادهم، فيميلون إلى أخذ ذلك ليتصدّقوا بقيمته، فما ترى في خروجهم على الضغط، وهم يخافون على بقائهم؟

قال مالك: أمّا أنا فلا أتكلّم في هذا.

ثم أعاد عليه الكلام في هذا.

فقال: كفّ عن الكلام في هذا ومثله وأنا لك ناصح، ولا يجيب»[1].

وفي مدوّنة «نوازل إفريقية حول المدن الوسيطية»، روى البرزلي في جامع مسائل الأحكام: «وسئل بعض فقهاء إفريقية عن الخطيب الذي يكذب في خطبته بمدح الظلمة؟

فأجاب: إن كان يريد بذلك التقرّب والتودّد وتعطّفهم عليه،

---

(1) **مدوّنة نوازل إفريقية حول المدن الوسيطية**، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد الكريم الشبلي، البرنامج الوطني حول المدن التونسية، تونس، 2000م، ص157، المسألة 137، (البرزلي، **جامع مسائل الأحكام**، ج3، مخطوط عدد 4851، ق180 أ، مخطوط عدد 5431، ق6ب، مخطوط عدد 12794، ق41 أ ـ ب، كتاب: القضاء والشهادات).

فهو جرحة، وإن كان يخاف على نفسه الموت، فالصلاة خلفه جائزة»[1].

«وسئل ابن لبابة عمَّن يأخذهم السلطان بمغرم على مقدار مال كل واحد منهم.

فقال: سئل سحنون عن رفقة من بلد السودان يؤخذون بمال في الطريق لا ينفكّون منه، فيتولى ذلك بعضهم ويأخذ من الباقين، فقال: لا يجد الخلاص إلا بذلك وهي ضرورة لا بدّ لهم فيها، وأراه جائز.

قلت: تقدَّمت هذه المسألة، وهي بمنزلة مَنْ فدى مالًا من أيدي اللصوص، والصحيح لزومهم ذلك إن لم يتخلّصوا إلا هكذا، وذكر هنا أنَّها على قدر أموالهم كالخفارة على الزرع والغلات ونحو ذلك.

وكان شيخنا أبو محمد الشبيبي يختار أنّه على عدد الأحمال لا على قيمتها، ويعلل ذلك بأنه قد يؤدي إلى كشف أحوال الناس، ويخاف على من حمله غال من إجاحته[2]، وقصده بالإجاحة في الطريق.

وقد اخترته أنا حين قفلت من الحج ببلاد برقة[3]، ضربنا الخفارة مرة على عدد الأحمال، ومرة على عدد الإبل، لأنه كان خلط علينا أعراب إفريقية، فعملنا على عدد الإبل خاصة لما خفت على من بيده شيء غال في الرفقة أن يسرق له أو يجاح، قصدًا وأنّه لحسن من الفتوى إذا كان المأخوذ قليلًا، وإن كثيرًا جدًا فيترجَّح

---

(1) **مدوّنة نوازل إفريقية حول المدن الوسيطية**، المصدر نفسه، ص65، المسألة 52، (جامع مسائل الأحكام، مصدر سابق، ج1، مخطوط عدد 4851،ق 73 أ).

(2) الإجاحة: الإهلاك والقتل.

(3) كانت عودة البرزلي من الحج في سنة 800هـ/ 1397م.

الأمر فيه، والأولى أن يصطلحوا على ما يحسن، يزاد بعض شيء على من رحله غال، وبالله التوفيق»(1).

وقوله: «لما خفت على من بيده شيء غال في الرفقة أن يسرق له أو يجاح، قصدًا وأنّه لحسن من الفتوى إذا كان المأخوذ قليلًا»، معناه أنه قد أخذ الزيادة من بعضهم لأنه ضرب الخفارة على عدد الإبل للتقيّة، خشية سرقة مال من كان حمله غاليًا.

ومن الواضح أن الفدية بالمال وحسن التدبير وكتمان ما في الأحمال هو نوع من التقيّة لحفظ النفوس والأموال.

وكذلك ما ذكره من سلوك القضاة: «قلت: إذا كان القاضي يقبل ما يرد عليه من أخبار المخبر الصادق، أو يسمع الحكم ويستكن إليه، وأمّا إذا كان يكرهه ولا يعمل به، فالأولى ذكره إن لم تبن عليه مفسدة، وإن كانت تبنى فتركه خير، وقد سقط حكمه عنه.

وحكاية عبد الرحمان بن أنعم مع المنصور أبي جعفر من قوله إن الأمير سوق ولا يجلب في كل سوق إلا ما ينفق فيه، مشهورة حكاها ابن الرقيق، وكذا حكاية ذكرها بعضهم عن ابن العربي في قاضي القيروان حين مرّ به، وأنه رد عليه مسائل أخطأ فيها في ظهار، فتسبب في قتله لولا أنه تفطّن لذلك واسترجع نفسه وذكر ضدّ ما علم منه، فكان سبب نجاته من القتل»(2).

---

(1) **مدوّنة نوازل إفريقية حول المدن الوسيطية**، مصدر سابق، ص161، المسألة 142، (البرزلي، **جامع مسائل الأحكام**، ج3، مخطوط عدد 4851، ق 68 أ، مخطوط عدد 5431، ق192 ب، مخطوط عدد 12794، ق 270 أ، كتاب: الغصب والاستحقاق).

(2) **مدوّنة نوازل إفريقية حول المدن الوسيطية**، المصدر نفسه، ص201، المسألة 178، (**جامع مسائل الأحكام**، ج3، مخطوط عدد 4851، ق 177 أ، مخطوط عدد 5431، ق3 ب، مخطوط عدد 12794، ق 38 أ، كتاب: القضاء والشهادات).

أوليس رجوعه عمّا قال، وذِكره ضدّ ما عُلم منه لينجو من القتل هو من التقيّة أيضًا!؟

خامسًا: عوامل تشريع التقية

يرجع منشأ التقية بين المسلمين إلى عاملين، أحدهما ذاتي، يرجع إلى النفس الإنسانية، وإلى بعض الشبهات في فهم الدين، والآخر موضوعي يرتبط بالحوادث التاريخية ذات الطابع الفكري والحضاري.

1 ـ العامل الذاتي

أ ـ ما يرجع إلى النفس الإنسانيّة

عانت البشرية عمومًا من عقدة «الأنا» التي رافقت وجود الإنسان، وكانت دومًا وسيلة للشرّ والانحراف، وهي عقدة إبليس التي جعلته متمردًا على أمر ربّه، ﴿...أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾[1] ﴿...ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾[2]، وهي عقدة الإنسان الأول «قابيل»، التي قادته إلى قتل أخيه، وعقدة كل الطواغيت الذين اختصروا الوجود البشري في ذواتهم، وحقوقه في ما كانوا يمنحونه تفضلًا على الآخرين، لقد كان ذلك شأن البشر منذ فجر التاريخ، ولا يزال كذلك في هذه الأيام، مع تنوّعٍ في الأساليب، واختلاف في الدرجات، حتى قال قائلهم:

الظُّلْمُ مِنْ شِيَمِ النُّفُوسِ فَإنْ تَجِدْ ذَا عِفَّةٍ فَلِعِلَّةٍ لا يَظْلُمُ[3]

---

(1) سورة الأعراف: الآية 12.

(2) سورة الإسراء: الآية 61.

(3) والبيت من قصيدة لأبي الطيّب المتنبي، مطلعها: لهوى النُّفُوسِ سَرِيرَةٌ لا تُعْلَمُ. (عبد الرحمن البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، 1422هـ/ 2002م، ج2، قافية الميم، ص1143).

وإذا أُلبست «الأنا» لبوس الدين، وارتدت ثوب القداسة في ما تقول وتعمل وترى، سوَّغت لنفسها كل ما تقترفه من خطايا بحق الآخرين، مع علمها وجهلها على حدٍ سواء، فإن كانت جاهلةً واقع حالها، مضت في معركتها معتبرة أنها تنصر ما هو حقّ وعدل، وإن كانت عالمةً بتجاوزها وخطئها، فالأمر سهل ويقبل التبرير، بادعاء أنها إنما تريد بذلك سدَّ ذرائع الفساد، وتسعى إلى اجتثاث الباطل، مما يغتفر معه الوقوع بشيء من الظلم، حتى لم يرَ بعضهم مشكلةً في قتل الأبرياء، زعمًا منه أنه يعجّل بهم إلى الجنة.

إن الحقيقة عند الكثيرين ـ ولاسيما في الشرق ـ ملك شخصيّ، يدَّعيها كلٌّ لنفسه، دون أن يقدِّم دليلًا كافيًا لإثبات مدَّعاه، ولو بقيت القضية ادعاءً شخصيًّا بحقانية مقالة أو رأي، لسهل الأمر وحلّ على طريقة «أعطه جَمَله»، أو على أساس أن «اختلاف الرأي لا يفسد في الودّ قضية»، ولكن اختلاف الرأي في مسألة كثيرًا ما يتحوّل إلى خلاف عميق بين الأفراد والجماعات، وإذا تمكَّن أحد من قهر الآخرين وإلزامهم بفكره ورأيه، فإنه لا يدَّخر وسعًا للقيام بذلك، لذا نرى في الشرق ميلًا عامًّا نحو هيمنة الفرد بكل مظاهرها، السياسية، والاقتصادية، والثقافية، والعلمية، والاجتماعية[1].

---

(1) والعجيب أنه كيف يجرؤ بعض المتقدِّسين، ومدَّعو العلم، على رفع سيفه والإفتاء بقتل الناس، بدعوى أنهم من الضَّالين أو المبطلين، ويفعلون ذلك لمجرد اجتهادات ظنّية، وأحكام شخصيّة، وخيال بامتلاك الحقيقة، ودون أن يسألوا أنفسهم ماذا لو كان هذا السيف بيد الطرف الآخر، الذي قد يبادلهم أيضًا ذات النظرة ويراهم من الضَّالين والمفسدين والمارقين من الدين؟! أوليس هذا تشريعًا للاحتراب على مستوى الإنسانية، وتشريعًا للقتل والعنف على مستوى أبناء الدين الواحد للاختلافات المذهبية، وتأصيلًا لجعل العنف هو الأساس في الحياة الإنسانية والدينية؟

لقد آن الأوان لمنع أصحاب البداوة الفكرية والاجتماعية من إصدار أحكامهم =

وعندما يتحدث المشرقيون عمومًا عن شخصية عظيمة موهوبة، فإن التقديس يتجه غالبًا نحو الفرد بدل المنهج والفكر، وعندما يقوّمون شخصية أو تجربة، فإن مقاييسهم تبتعد عن كونها منهجية وقيمية، ليتمّ التقويم على أساس قوتها، وشدة بطشها وحزمها، وما أحرزته من فتوحات... إلخ، دون محاكمتها على أساس القيم والمبادئ التي يجب أن تكون خاضعة لها، فيمرون على الهنات والأخطاء والبطش والإرهاب دون عناية بآثارها وخطير نتائجها.

إن حدثًا عظيمًا كشهادة الإمام الحسين (ع) وجميع أهل بيت النبوة والرسالة، وما تبع ذلك من نتائج في الحياة السياسية والدينية والاجتماعية والثقافية في الأمة الإسلامية، لم يُثِر اهتمام «ابن خلدون» ـ وهو المؤرِّخ الأوحدي وفاتق البحث في فلسفة التاريخ، كما يصفه بعضهم ويعظِّم قَدره ـ بأكثر من إشارة مختصرة مبتورة إلى شهادته (ع)، دون أي تعليق[1]، وكذلك انتقال الحكم في الإسلام

= اللاإنسانية واللادينية، وقد بيَّن الله تعالى حالهم عندما وصفهم في كتابه الكريم: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة التوبة: الآية 97]، والأعراب هم أهل البوادي من كل عرق وجنس، وهم محدودون في تفكيرهم، تمتلكهم أهواؤهم وأعرافهم، وتؤثِّر عليهم خشونة طباعهم، وضيق حياتهم، ولنا أن نسأل لماذا ترتبط الحدود الشرعية في الخمر والزنا والقصاص بوليّ أمر المسلمين دون سائر الناس مهما علت رتبتهم، ولماذا يكون التكفير وحليّة الدماء والأعراض والأموال بيد كل أحد، يرمي به من يشاء؟!.

(1) فذكر تحت عنوان: مسير الحسين إلى الكوفة ومقتله، خروج الحسين (ع) إلى الكوفة، وإرساله لمسلم بن عقيل ومحاصرة الأخير، ثم انتقل بعدها إلى عنوان جديد: مسيرة المختار إلى الكوفة وأخذها من ابن المطيع بعد وقعة كربلاء، وكان مطلعه: مضى إبراهيم إلى المختار وأخبره الخبر، وبعثوا في الشيعة ونادوا بثأر الحسين، فلم يذكر شيئًا عن شهادة الإمام الحسين (ع) وأحداث كربلاء إلا العنوان: مسير الحسين إلى الكوفة ومقتله، فلولا العنوان لما عرف القارئ أن =

من الخلافة القائمة على الشورى والانتخاب إلى الملك العضود، بفعل معاوية بن أبي سفيان، وما جرَّ ذلك على العالم الإسلامي من ويلات وآثار دينية وثقافية وسياسية، لم يُثِر اهتمام الباحثين[1]، فلم يروا فارقًا بين مفهوم الملك، ومفهوم الخلافة، ولم يحاولوا الموازنة بينهما من الناحية الشرعية على الأقل، ما جرَّ على العالم الإسلامي ويلات وفظائع وحكومات مَلَكية لاتزال قائمة بكل صَلفها إلى هذه الأيام، بل إن بعضها وصل في طغيانه واستكباره إلى حدّ اعتبار الملك نفسه تجسيدًا للدولة بكل كياناتها، حتى في ملكية الأرض، فلا يحق لأحد من شعبه امتلاك شبر من الأرض، وإنما يمنحه الأمير إذنًا بالإعمار والاستثمار، كما لا يزال يعمل في بعض البلدان من حولنا حتى في القرن الحادي والعشرين.

وليس هذا الإعراض عن البحث والتحقيق ووضع النقاط على الحروف، إلا سيرًا وراء ما تهواه النفوس، وذوبانًا للأهواء والمصالح في الأنا، ودفاعًا مستميتًا، على طريقة ذلك القائل: «أنا من أهوى ومن أهوى أنا»[2]، حتى إن أحدًا لا يجرؤ على البحث

= الحسين قد قتل، ولولا العنوان التالي لما سمع أيضًا بكربلاء، وكأن ما حدث أقل بكثير من أن يذكر، ومنْ أراد فلينظر: عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون)، **تاريخ ابن خلدون** (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، طبعة مصححة، اعتنى بإخراجها وألحق بها فهارس للآيات وللأحاديث وللموضوعات: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن، ص609.

(1) وكان حريًا بفاتق البحث في فلسفة التاريخ أن يبصر آثار هذا التحول، وما سيجلبه من نكبات على الأمة الإسلامية.

(2) وهو صدر بيت للحسين بن منصور الحلّاج، عجزه: نحن روحان حَلَلنا بدنا. (حسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج** (ويليه كتاب **الطواسين**)، ط 3 مصححة ومزيدة، حققه وأصلحه: كامل مصطفى الشَّيْبيّ، منشورات الجمل، بغداد2007، ، قافية النون، ص80).

الجاد عمّا أحدثه هذا التحول من الانفصال بين الديني والزمني، فإن الخلافة سواء كانت على أساس الشورى، أم كانت على أساس النصّ، فإنها في جميع صورها تبقى مستندة إلى الشريعة الإسلامية، حيث يمكن للمسلمين الاعتراض على وليّ الأمر ـ الخليفة ـ ومطالبته بالتزام أحكام الدين، ومساءلته عمّا يقوم به من أعمال، بحيث تكون الشريعة الإسلامية هي الحكم ولو على المستوى النظري، كما يمكنهم عزله أيضًا، بخلاف الملكية التي جعلت الشريعة والدستور هي أوامر الملك ومنهجه، ودون منح حق الاعتراض لأحد، وقد نجم عن ذلك خلل عظيم في الحياة الدينية والاجتماعية، واستئثار بالأموال العامة، واستهتار بحرية الناس وأرواحهم، بل نجد الكثيرين من الباحثين ـ وحتى الفقهاء ـ يترضّون على الملك الخليفة، ويتغاضون عن ظلمه وبطشه، ويلقبونه بـ: «أمير المؤمنين»، فإذا قَتَله ولده أو أحد أقربائه واعتلى عرشه؛ ترضّوا على الثاني وسمّوه أيضًا «أمير المؤمنين»، فيجمعون في الترضّي بين القاتل والمقتول، دون مبالاة، إلى غير ذلك من الأمور![1].

---

(1) انظر: تاريخ الدولتين الأموية والعباسية، بدءًا من قتل معاوية لحجر بن عدي وولده وأصحابه، إلى عبد الملك بن مروان وقتله لعبد الله بن الزبير، إلى أبي العباس السفاح وأبي جعفر المنصور وقتلهم لأبناء عليّ وفاطمة (ع)، وما فعله هارون الرشيد الذي سمِّيَ الخليفة البكّاء من قتله للبرامكة وقتله لأهل البيت لاسيما سيدهم الإمام موسى بن جعفر الكاظم (ع)، وما فعله صلاح الدين الأيوبي بولد نور الدين زنكي الذي بويع في الشام بعد أبيه، وما فعله بمصر من استئصال للفاطميين... إلخ؛ ثم انظر بعد ذلك: أقوال الفقهاء والباحثين وموقفهم من هؤلاء، وتبريراتهم السقيمة لذلك الظلم الرهيب.

ولقد قرأت بنفسي لوحة تعريف كانت معلّقة على جدار مقام حجر بن عدي الكندي، رضوان الله تعالى عليه، وذلك في عام (1981م)، كتب عليها: هذا مقام الصحابيّ الجليل سيدنا حجر بن عدي الكندي (رض)، قتله الصحابيّ =

إن من أبرز مظاهر عقدة الأنا، تجلي الشخصانية لدينا، باهتمامنا بالدفاع عن الأشخاص وتقديسهم، وهم بشر يخطئون ويصيبون، أكثر بكثير من اهتمامنا بالدفاع عن القيم والمبادئ والتي لأجلها نقدسهم ونجلّهم، فقزّمنا العقيدة والمبادئ، واختصرناها في هذا الشخص أو ذاك، مما أدَّى إلى تحميل الدين الإسلامي الحنيف ما لا يحمله من مظاهر الانحراف، كل ذلك بما ألبسناه للأشخاص من القدسية التي دمجت أعمالهم، وخلطت خطأهم بأحكام الدين، حتى حورب الصواب واشتبه أمره على العامة فضلًا عن غيرهم، ودخل في الدين ما ليس فيه، وقورن بالديكتاتوريات المكممة للأفواه، والكاتمة لرأي الآخر.

نعم، إن ما أشاعه الحكَّام والغوغاء في حياة أمتنا من قهر وظلم واضطهاد وسفك لدماء الأبرياء، قد أسس لمنهج طال ليله، وعَلت أنَّاته، وجعل أشخاصه في حيرة من أمرهم، فكيف يحفظون أنفسهم وأعراضهم وأموالهم ودينهم؟!، فلم يجدوا إلا اتّخاذ التقيّة جُنَّة وموئلًا، فولجوا في سرادقها، وتخلّوا عن حرياتهم، وعاشوا حياة الخوف والكتمان والحرمان، وهو ما ظهر من بحث «نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم»[1]، وسيظهر أيضًا من بحث «العامل الموضوعي»[2].

= الجليل سيدنا معاوية (رض)، ولقد حدَّثني أحد كبار علماء دمشق عن مسجده بفخر واعتزاز فقال: إن فيه رؤوس سبعة من الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم، حجر وأصحابه، ولكنه لم يسأل نفسه لماذا فُصلت تلك الرؤوس عن الأجساد؟ وما الذي حصل في تلك الأيام حتى حملت الرؤوس إلى ذلك المكان؟ فمشكلتنا أننا لا نريد وضع النقاط على الحروف ليبقى كلّ منّا يقرأ كما يريد.

(1) انظر: ص62 وما بعدها من هذا الكتاب، نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم.

(2) انظر: ص96 وما بعدها من هذا الكتاب، العامل الموضوعي.

ولا بد في ختام هذه المقدمة من الالتفات إلى قضية هامة، يمكننا على أساسها تجاوز الكثير مما ذُكر سابقًا، وهي التفرقة بين الإلهي[1] والبشري[2].

فإذا كان على المسلمين أن يلتزموا بكلام الله وكلام رسوله (ص)، فإن عليهم أيضًا أن يعذر بعضُهم بعضَهم الآخر في ما فهمه واستنبطه من القرآن والسُنَّة، وأن تتسع صدورهم لمثل هذا الاختلاف الذي لا بد منه، مع اختلاف سلائقهم وأعرافهم، مما يؤثِّر على فهمهم للآية، وعلى حكمهم بصحة الرواية وصدورها، مضافًا إلى فهمها، فلو أننا نعترف بأن للآخر حقًا في أن يفكر وأن يستنبط وفق القواعد العلمية الصحيحة لديه، وبمنهج علمي مَتين، لوفَّرنا على أنفسنا الكثير من العداوات والخصومات، ولَعَذر بعضُنا بعضَنا الآخر في ما اختلفنا فيه، فكلهم من رسول الله (ص) مقتبس.

ب ـ ما يرجع إلى الدّين

يفترق الدين عن غيره من الأفكار والمعتقدات في أنه يتَّصف في نَظر مُعتَقِدِه بالحقَّانية والقداسة، فالنظرة الصحيحة عنده إلى الإنسان، والكون، والحياة، والتي تمثِّل منطلقًا قبليًا يوظِّف الإنسان وفق منهج حياتي خاص، وهذه النظرة تُمليها عقيدته، وتحكمها تشريعات دينه، وهي تستمد من الدين، ببعديه العلمي والدَّعويّ، فيجد الإنسان نفسه موظَّفًا لإعلاء كلمة الله على الأرض، ومكلَّفًا بأن يزيل الحواجز من

(1) القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة كلاهما صادر عن الله تعالى، الأول بلفظه ومعناه، والثاني بمعناه دون لفظه.

(2) البَشَري: ما فهمه العلماء من تلك النصوص، ولو مع ادّعائهم مراعاة القواعد العلمية والمنهج الصحيح في استقرائها، فإن العامل الشخصي يبقى له أثره لا ريب.

أمامها، وأن يضمّ إلى معتنقي دينه ما استطاع من البشر، ما قد يشكّل تدريجيًّا ساحة فكرية عقدية تقدّس العنف، وتدفع الجماعات البشرية نحو الاقتتال، أو تمهّد الطريق لشرعنة الحدّ من الحرّيات وكبت الأنفاس، وتطويع الناس ظاهريًّا بما يوافق رأي الجهة الأقوى، وتاريخ الديانات مليء بمثل هذه الصراعات[1].

والذي ينبغي أن يقال في هذا الموضوع الذي له حساسية شديدة لدى جميع أهل الديانات، وسائر البشر عامة، أنه يجب أن تعالج هذه النظرة الوظيفية بمنتهى الدقّة والموضوعية، ومع الالتفات إلى أن الدين والعقيدة مقولة وجدانية لها مظاهرها في الأنشطة الإنسانية المختلفة، المتصلة بالعقيدة والعبادة، أو بالاحتكام إلى الشريعة، وفي مظاهر الحياة الاجتماعية وقواعد السلوك المعاملي مع سائر البشر، فلا تجوز محاسبة أحد من أصحاب الديانات والمذاهب على سلوك شخصي، لمجرد أنه ليس موافقًا لأحكام دين أو مذهب آخر، إذا لم يلحق بسببه أذى بأحد، وسنبحث هذه المسألة من جهات ثلاث:

أ ـ الدين والرأي الآخر

لقد قام الدين الإسلامي على الحجة والدليل، والذي يقوم على الحجة والدليل يقرّ بمشروعية الحوار والاختلاف بطبيعة الحال؛ لأن الناس لا يتقبلون جميع الأدلّة، وربما لا يتعقّلونها، أو لا يلتفتون إلى جهة دلالتها، وقد بيَّن الله تعالى ذلك في كتابه الكريم عندما ذكر منهج الرسول (ص) في دعوته فقال جلّ شأنه: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ

(1) الاتهام بالهرطقة والردّة، الحروب الدينية، مِحَن العلماء الطبيعيين والدينيين (غاليليو، حوادث المعتزلة وأهل الحديث، ما لحق بأهل البيت (ع) وشيعتهم... إلخ).

﴿ٱدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ...﴾[1]، والبصيرة هي البيِّنة والدليل، وذمَّ تعالى الكفار ووصف منهجهم بقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2]، كما أقرّ جلَّ شأنه التنوّع والاختلاف، فقال: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ...﴾[3]، وشرَّع المواطنة وأمر بالمعاملة بالحسنى، فقال: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[4].

كما إنه جلَّ شأنه بيَّن في آيات كثيرة أنه ليس لأحد إجبار أحد على شيء من العقيدة والدين، كقوله عزَّ مِنْ قائل: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۗ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ﴾[6]، ولاسيَّما أن الدين من المقولات النفسانية التي بطبيعتها لا تقبل الإكراه.

لقد صان الإسلام كرامة الإنسان وحريته، كما حرص على وحدة الكلمة، وإشاعة الاستقرار والأمان في حياة الأمة، فليس لأحدٍ الحق في إلزام الآخرين بما يراه صوابًا، أو إكراههم عليه.

وقد روى الشيخ الصدوق عن الإمام الرضا (ع) أنه قال: «مَنْ جاءكم يريد أن يفرِّق الجماعة ويغصب الأمة أمرها، ويتولى من غير مشورة، فاقتلوه، فإن الله عزَّ وجلّ قد أذِن بذلك»[7].

---

(1) سورة يوسف: الآية 108.

(2) سورة البقرة: الآية 170.

(3) سورة هود: الآيتان 118 ـ 119.

(4) سورة الممتحنة: الآية 8.

(5) سورة البقرة: الآية 272.

(6) سورة البقرة: الآية 256.

(7) محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **عيون أخبار الرضا**، تصحيح =

فالأصل في الشريعة عدم ولاية أحد على أحد، إلا ما ثبت بالدليل.

وفي الرواية عن الإمام علي (ع): «إن آدم لم يلد عبدًا ولا أمة، وإن الناس كلهم أحرار»[1]، فالناس جميعًا متساوون في الحقوق والنِعَم الإلهية.

وقال آية الله العظمى الشيخ السبحاني: «تسلّط أي شخص أو جماعة على أموال الناس ونفوسهم هو من لوازم قيام الدولة، فلا بد من أن يكون بإذنٍ ورضا منهم، وأي دولة تقوم لا بد من أن تكون منتخبة من قبلهم، ولا أقلّ من أن تكون مقبولة عندهم، لئلا يلزم الإخلال بقانون عدم تسلط أحد على مال آخر ونفسه، وعليه فمصدر سلطة الدولة هو الناس أنفسهم، وإرادة الناس»[2].

ويقول الإمام الخميني بعد حديثه عن أهل التوحيد: «إن ما نستفيده من هذا الأصل هو أن الناس لا بد لهم من التسليم أمام الذات الإلهية المقدَّسة فقط، وليس عليهم طاعة أحد من الناس، وعلى هذا الأساس ليس لأحد من الناس أن يجبر سائر الناس على التسليم له، ونحن نعبّر عن هذا الأصل العقائدي بأصل حرية البشر، فليس لأي شخص من الناس أن يحرم سائر الناس أو المجتمع أو الشعب من هذه الحرية، وأن يضع لها قانونًا»[3].

= وتعليق: حسن الأعلمي، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، 1404هـ/1984م، ج1، ص67، الحديث254.

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج8، ص69.

(2) جعفر السبحاني، **مباني حكومت اسلامى**، داود إلهامي، انتشارات سيد الشهداء، قم، 1370هـ.ق، ص187؛ وقال مثله آية الله الشيخ عبد الله جوادي آملي دام ظلّه، في كتابه: **ولايت فقيه**، ص147.

(3) روح الله الموسوي الخميني، **صحيفة النور**، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ.ق، 29 دي، 1366هـ.ش، ج4، ص166.

فالبيعة هي أساس الحكم في الإسلام، كما جرت على ذلك سيرة الرسول (ص) في بيعتيّ العقبة الأولى والثانية، وكذلك الإمام علي (ع) عندما قال للذين جاؤوا لبيعته بعد مقتل عثمان: «إن بيعتي لا تكون خفيًّا، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين»[1]، ولكنه من المسلّم أيضًا عند المسلمين أنه بعد بيعتهم وإعلان رضاهم به، يجب عليهم طاعته بالمعروف[2]، وقد قال (ع): «إنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا»[3].

وفي مستدرك الوسائل، روي أن رسول الله (ص) قال لعليّ (ع): «يا ابن أبي طالب لك ولاية أمتي، فإن ولّوك في عافية واجمعوا عليك بالرضا فقم بأمرهم، وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه»[4].

وعن الإمام علي (ع): «أيها الناس ـ عن ملأ وإذن ـ إن هذا أمركم، ليس لأحد فيه حق إلا من أمَّرتم، وقد افترقنا بالأمس على أمرٍ وكنت كارهًا لأمركم، فأبيتم إلا أن أكون عليكم، ألا وإنه ليس لي دونكم إلا مفاتيح ما لكم معي»[5].

---

(1) عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج11، ص9.

(2) وهو مأخوذ من قول رسول الله (ص): إنّما الطاعة بالمعروف. (محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م، ج43، ص297، حديث 59).

(3) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مصدر سابق، ج1، ص243.

(4) حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، مصدر سابق، ج11، ص78.

(5) علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج3، ص193.

على أن لا يخلّ ذلك بما ورد في إرشاد المفيد من قول عليّ (ع): «إنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا»[1].

وأمّا ما ورد في الشريعة من الأدلّة التي ظاهرها لزوم إقامة الدولة الإسلامية، إنما هي تثبت الوجوب الشرعي لإقامتها كوجوب سائر الواجبات الشرعية، ولكن وجوب إجبار الناس بالقوة وفرض سلطة خاصة عليهم هو مما لا تثبته تلك الأدلّة، والوجوب الشرعي وإن كان يعني مشروعية إقامة الدولة الإسلامية ووجوب السعي إليها، ولكنه يبقى بحاجة إلى المشروعية الشعبية لتكتمل به مشروعية إيجادها، فالوجوب شرعًا شرط غير كافٍ لإقامتها من قِبل فئة قليلة وفرضها على الآخرين.

ومن أمثلة عدم إسكات الآخر، أيضًا ما رواه «ابن أبي الحديد» في شرحه، من أن أحدًا من الناس قد اعترض على علي (ع) في مسجد الكوفة واتهمه بالكفر قائلًا: «قاتله الله كافرًا ما أفقَهه، فوثب القوم ليقتلوه، فقال (ع): رويدًا، إنما هو سبّ بسبّ، أو عفوٌ عن ذنب»[2].

ومن كلام لأمير المؤمنين (ع): «ألا وإن لكم عندي ألّا احتجز دونكم سرًّا إلا في حرب»[3].

وفي كتابه (ع) لـ«مالك الأشتر»: «وإن ظنّت الرعية بك حيفًا فأصحر لهم بعذرك، واعدل عنك ظنونهم بإصحارك، فإن في ذلك

---

(1) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مصدر سابق، ج1، ص243.

(2) عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج20، فصل في الاستغفار والتوبة، ص63.

(3) المصدر نفسه، ج17، من كتاب له عليه إلى أمرائه على الجيوش، ص16.

رياضة منك لنفسك، ورفقًا برعيتك، وإعذارًا تبلغ به حاجتك من تقويمهم على الحق»[1].

وقال أيضًا (ع): «فلا تكفوا عن مقالة بحق، أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أُخطئ، ولا آمن من ذلك من فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني»[2].

ومن الأدلّة على ذلك في العصر الحاضر ما قاله الإمام الخميني عن حقوق الإنسان: «الحق الأساسي هو أن يكون حرًّا وأن يتحدث بما يريده»[3].

ولا بد هنا من الإشارة صراحة إلى مسألتين تتعلق إحداهما بالمسلمين من غير مذهب الأكثرية، فقد جاء في المادة الثانية عشرة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية: «وللمذاهب الإسلامية الأخرى بما فيها الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والزيدي احترامها التام، وأتباع هذه المذاهب أحرار في القيام بمراسمهم الدينية وفق مقتضيات فقههم، ولهم الاعتبار الرسمي في التعليم والتربية الدينية والأحوال الشخصية»[4].

وثانيتهما بأهل الديانات غير الإسلامية، من الزرادشتية، والصابئة، واليهودية، والنصرانية، حيث قال الإمام الخميني: «لكافة الأقليات الدينية في إيران الحرية في ممارسة شعائرهم الدينية

(1) المصدر نفسه، ذكر الحجاب وما ورد فيه من الخبر والأثر، ص97، وقوله (ع): فأصحر لهم بعذرك أيّ أبرزه لهم وأظهره.

(2) المصدر نفسه، ج11، من كلام له عليه السلام ردّ فيه على رجل من أصحابه أكثر الثناء عليه، ص102.

(3) روح الله الموسوي الخميني، **صحيفة النور**، مصدر سابق، ج2، ص97، 132.

(4) دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

والاجتماعية، والدولة الإسلامية موظفة بالدفاع عن حقوقهم، وهم محترمون كسائر مواطني إيران المسلمين»[1].

وقال أيضًا: «لقد أعطى الإسلام للأقليات الدينية حرياتها قبل أي دين آخر أو مذهب آخر، فهم أيضًا لهم حقوقهم الطبيعية التي جعلها الله عزّ وجلّ للبشر كافة، ونحن نحافظ عليهم بأفضل الوجوه»[2].

وهذا كله إنما هو مستمدّ مما كتبه رسول الله (ص) «لأسقف بني الحارث بن كعب وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم على أن لهم ما تحت أيديهم من قليل أو كثير من بِيَعِهم وصلواتهم ورهبانيتهم وجوار الله ورسوله، لا يُغَيَّر أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، ولا كاهن عن كهانته، ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه، ما نصحوا وأصلحوا في ما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين»[3].

وما كتبه الإمام علي (ع) إلى أحد عماله: «لا تمسنّ مال أحد من الناس مُصَلٍّ ولا معاهد»[4]، فيدلّ بإطلاقه على حرمة مسّ ماله، وإن كان مخالفًا برأيه وطريقته، ما لم يخلّ ببيعته أو بعهده.

فيدلّ كل ذلك على أن كمّ الأفواه وقهر الناس لا علاقة له بالدين الإسلامي، وبالتالي فإن كل قهر وظلم وإكراه، هو مخالف لهذا الدين، لذا قلنا سابقًا ونقول الآن: إن مَنْ يتحمل مسؤولية

---

(1) روح الله الموسوي الخميني **صحيفة النور**، مصدر سابق، ج3، ص103.

(2) المصدر نفسه، ص48.

(3) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، مصدر سابق، ج1، ص266.

(4) عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج17، ص19، من كتاب له إلى عماله على الخراج.

التقية وشينها، ليس الذي يقوم بها، وإنما الذين يقهرونه ببغيهم وظلمهم، ويجبرونه على فعلها، فالشَين إنما يلحق بالظالمين لا بالمظلومين، وإن الذين اتّقوا عبر التاريخ من جميع فرق المسلمين، إنّما فعلوها لأن رياح زمنهم لم تجرِ بما تشتهيه سَفَنتهُم، وكانوا في مهبّ عواصف هوجاء يخشون أن تهلكهم، كما ظهر من بحث: (نماذج من تقية الصحابة والتابعين وتابعيهم)[1].

ب ـ الدين والقانون المدني

ينطلق الفكر الديني من نظرة إلى الكون، والإنسان، والحياة، تربط بين الله خالق الكون، وبين كل ما في هذا العالم، باعتبار أنه مخلوقه ومملوكه، وبين الإنسان خليفته في الأرض، الذي أوكل إليه إعمارها واستخراج ما فيها من الخيرات، والإفادة مما استودعه فيها من العلوم والأسرار، وإظهار ما أودعه فيها جلَّ شأنه من مظاهر الكمال والجمال؛ ليكون واسطة لتجلّيهما، ومنقّبًا عن وجودهما[2].

وقد شرَّع الله تعالى للإنسان قواعد وأحكامًا عبادية، وأخلاقية، وسلوكية، تضبط علاقته بربِّه، وبنفسه، وبأخيه الإنسان، بإجمال وتفصيل متفاوتَين بحسب الديانة السماوية، ونجد مثل ذلك أيضًا في الديانات الأرضية، فالمتَدَيّن محكوم لنصوص وقوانين شرعية تحكم تصرفات حياته لتقوم على أساسها، وهو أمام مسؤوليَّتين:

1 ـ مسؤولية دنيوية تُلزمه بمراعاة تلك القوانين ولو ظاهريًّا، وتحاسبه على مخالفتها وفق نظام خاص للعقوبة في الدنيا.

---

(1) انظر: ص 62 وما بعدها من هذا الكتاب، نماذج من تقية الصحابة والتابعين وتابعيهم.

(2) وذلك بما تُحدثه مهارات الإنسان وقدراته من تشكيل للمعادن، وتطوير للزرع والبناء و....

2 ـ ومسؤولية أخروية: تحمّله نتائج عمله الدنيوي الذي سيسأله الله تعالى عنه في آخرته، ويلقّيه حسابه ويجعله في جنة أو نار.

بحيث تكفي في نظر المشرِّع كلتا المسؤوليتين، أو إحداهما، للردع عن المخالفة.

وينطلق القانون المدني من مبادئ دستورية، تعبِّر عن دور الإنسان ووظيفته في هذه الحياة، وتحاول أن تنظِّمها له، وتنسّق أمور مجرياتها بما ينسجم مع وظائف الأفراد الآخرين، ليتمكّن كل طرف من تحقيق وجوده، وممارسة رغباته، ضمن أُطر قانونية محدَّدة، يرى واضعوها أنها صحيحة، تنضبط بها جميع تفاصيل حياته، ويتحمَّل في قبالها مسؤولية دنيوية، يحاسَب بموجبها على مخالفته، بما يراه المقنِّن كافيًا للردع عنها.

وسأكتفي بهذه المقاربة ـ على بساطتها واختصارها ـ باعتبار أن البحث في هاتين النقطتين بحث عَرَضيّ، لا يتجه أساسًا إلى البحث في فلسفة الأديان أو القانون.

فالمهمّ من كل ذلك أن كلًّا من الدين والقانون لابدّي الوجود، نظرًا إلى نمط الحياة الإنسانية القائمة على التفاعل والمشاركة، مما لا بد معه من وجود قواعد وأحكام تنظم الأنشطة المختلفة للإنسان بجميع أبعادها، وأقول بجميع أبعادها لأن الحكم بالإباحة وعدم التقييد على بعض الأشياء، هو أيضًا جزء من التنظيم[1].

فالالتزام بالقواعد والأحكام، أمر طبيعي، يفرضه العرف الإنساني ويرى ضرورته، سواء أكان مصدرهما سماويًا أم أرضيًا.

---

(1) لذا نجد في تقسيمات الحكم الشرعي، أن الإباحة هي القسم الخامس الذي يشاطر الوجوب، والحرمة، والكراهة، والاستحباب، عملية التقسيم.

والإكراه والعنف إنما ينشآن من أنانية الإنسان وطغيانه؛ سواء غلّف عنفه وطغيانه بادّعاءات دينية، أم بنظريات فكرية، أم دعاوى مختلفة.

وحتى نكون موضوعيين، لا بد من أن نعترف بأن ما شهدته الحياة البشرية من أنواع الإلزام والعنف وإكراه الشعوب على نظريات وأفكار وضعية محدّدة، وبادّعاءات مختلفة، كان أكبر بكثير من الذي تحمله البشرية نتيجة تقديسها للفكر الديني[1].

بل إن طبيعة الدين تتفوّق على الفكر الوضعي في منح الحرية للإنسان من ثلاث جهات:

أولاها: ما يفرضه الإيمان بالله من التحرر من العبودية والخضوع للعباد.

ثانيها: ما يمنحه الدين للإنسان من روحانية وتهذيب ورقّة مشاعر، تمنعه من ظلم الآخرين.

ثالثها: ذات الدين، التي لا تقبل الإكراه، فالعقيدة عقد قلبيّ، لا يعلم حقيقته إلا الله، وكذلك الشريعة لما في تطبيقها من بينية بين الله والإنسان[2]، فإنه يرجع أمر الالتزام بمعظمها إلى قلب الإنسان.

فالحرية إذن ليست في التخلّي عن الأديان، إنّما في الابتعاد عن طغيان الإنسان.

---

(1) النظريات القومية، والماركسية، والرأسمالية، كلها كانت سببًا لحروب ودمار أبادت مئة مليون من البشر خلال قرن من الزمن، عدا عمّا جرى من قهر وظلم داخل بلدان تبنّت هذه النظريات، وكذلك حروب نابليون ومحاولة نشرها لمبادئ الثورة الفرنسية، وغيرها من الحروب وقهر الشعوب.

(2) لما فيها من قصد القربى، ولكون كثيرٍ منها يتمّ سرًّا بين الله والإنسان لإمكان تلبيسه على الناس، كالصيام، والصلاة، والزكاة... إلخ، فما أكثر المتنسكين والمتقدسين.

والتقيّة بما تعنيه من الحفظ، حاجة للإنسان في جميع حالات الطغيان، ما كان منه راجعًا إلى المنحرفين من أهل الأديان، وما كان منه راجعًا إلى الظالمين من أهل الجحود والكفران.

ج - الدعوة إلى الدين ومشروعية استخدام القوة والإلزام بالغلبة

يشترك الدينان السماويان الأكثر انتشارًا في العالم - الإسلام والمسيحية - بالدعوة إلى نفسيهما، ومحاولة ضمّ الأتباع، وإذا فصَلنا بين البشري والإلهي في الديانتين، سنجد أن كلًّا منهما في جهة الكلام الإلهي، يدعو إلى السلام، ويتبنى في دعوته منهج الإقناع، وفي جهة بنائه للإنسان يؤكّد على منهج التربية الروحية ورقّة القلب وحُسن الارتباط بالله وبالناس، وذلك بخلاف اليهودية، التي حرَّفها أصحابها وحوَّلوها دينًا عنصريًّا يقتصر على مَنْ وُلِدَ من أمّ يهودية، أي ينتسب عن طريق الأم إلى بني إسرائيل، ضمن ما يسمى بـ: «شعب الله المختار»، الذي ينظر إلى الآخرين بعين التمييز والاحتقار[1]،

---

(1) كشاهد بسيط على العنصرية ونظرة التفوق العرقي اليهودي،نجد في سفر مناحوت: يشوع بن لاوي يتساءل بدوره: لماذا تشبِّه إسرائيل بشجرة الزيتون؟ لكي تعلم بأنه مثلما أن شجرة الزيتون لا تفقد أوراقها في الصيف أو الشتاء فكذلك بنو إسرائيل لن يضيعوا في هذا العالم أو العالم الآتي. وفي مدراش (سفر الخروج): لماذا يشبّه بنو إسرائيل بحبة الزيتون؟ لأن زيت الزيتون لا يمكن خلطه مع المواد الأخرى، وكذلك بنو إسرائيل لا يمكن اختلاطهم مع الشعوب الأخرى، وفي التوراة: سيقوم الرب ويقيس الأرض ويجعل عبدة الأوثان (الأمميين) تحت يد إسرائيل... ويسلِّم جميع ممتلكاتهم إلى اليهود.

وفي آخر سفر المزامير (الزبور) ما ترجمته: هللوا غنوا للرب ترنيمة جديدة تسبيحة له في جماعة الأنقياء... ليفرح إسرائيل بخالقه.. وليبتهج بنو صهيون بملكهم.. ليسبحوا اسمه برقص، وليرنِّموا له بدفٍّ وعود، لأن الربّ راضٍ عن شعبه، وهو يجمل الودعاء بالخلاص ليبهج الأتقياء بالمجد، وليرنموا على مضاجعهم، تنويهات الله في أفواههم، وسيف ذو حدين في أيديهم، كي يُنزلوا =

حتى إنه لا يجب أن تراعى أدنى حقوق الإنسان في حق غير اليهود.

لقد نصَّ القرآن الكريم على منهج الدعوة إلى رسالة الإسلام، فقال:

﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ﴾[1].

﴿. . . ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[2].

﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ﴾[3].

= نقمتهم بالأمم، وتأديباتهم بالشعوب، ويأسروا ملوكهم بقيود، وأشرافهم بأغلال من حديد، وينفذوا فيهم الحكم المكتوب... وهذا كرامة لجميع أتقيائه... هللويا (المزمور 149).

وكذلك تصريحات عوفاديا يوسيف (עובדיה יוסף)، حاخام إسرائيل الأكبر، الذي دعا عشية عيد الفصح اليهودي في تموز/ يوليو 2001م، في خطبة تقليدية بثّت بالقمر الصناعي إلى شتى أنحاء العالم، الله إلى أن ينتقم من العرب ويبيد ذرّيتهم ويسحقهم ويخضعهم ويمحوهم عن وجه البسيطة، وأوصى اليهود بالشدة مع العرب ممنوع الإشفاق عليهم، يجب قصفهم بالصواريخ بكثافة وإبادتهم إنهم لشريرون، على حد تعبيره، وفي آب/ أغسطس2004 قال عوفاديا يوسف في خطبة إن قتل المسلم مثل قتل الدودة أو الثعبان، وفي أيار/ مايو 2000 قال: إن العرب صراصير يجب قتلهم وإبادتهم جميعًا، ووصفهم بأنهم أسوأ من الأفاعي السامة، ثم تكررت كلماته العنصرية في دروسه الأسبوعية، في السنة الماضية، واصفًا المسلمين بأنهم حمقى وأغبياء ودينهم مقرف مثلهم.

ويأتي في هذا السياق المطالبة بالاعتراف بيهوديّة الدولة في إسرائيل.

(1) سورة النحل: الآية 125.

(2) سورة فصلت: الآية 34.

(3) سورة يوسف: الآية 108.

واعترف بالديانات السماوية السابقة، فقال: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[1].

وشرَّع دفع الأذى، وأذِن بالقتال في حالتين: دفاع ع المسلمين عن أنفسهم، ولرفع الظلم والأذى عن الآخرين، قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[3].

وهما أمران تفرضهما الطبيعة البشرية والمصلحة الإنسانية دون شطط أو عدوان.

كما بيَّن أن طبيعة الدين وحقيقته هي التسليم لله، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ﴾[4]، ولذا قال أيضاً في كتابه الكريم: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِۖ﴾[5]، وقال: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُۗ...﴾[6]، مصوِّبًا حقيقةً كبرى؛ أن الدين لا يقوم على الإكراه، لا في جانبه العقدي الذي هو مقولة نفسانية بنحوٍ تام، ولا في جانبه التطبيقي كون أغلب أحكام العبادات إنما تتقرَّر بين الله

---

(1) سورة البقرة: الآية 258.
(2) سورة الحج: الآية 39.
(3) سورة النساء: الآية 75.
(4) سورة آل عمران: الآية 19.
(5) سورة البقرة: الآية 256.
(6) سورة البقرة: الآية 272.

والإنسان، وما بقي من أحكام المعاملات، وقواعد السلوك والأخلاق، إنما هي مخترعات وأعراف بشرية في الأساس، هذّبها ورعاها الدين.

وقد خلّد رسول الإنسانية سيدنا محمد (ص) العمل لخير الإنسان بقوله (ص): «الخلق عيال الله، فأحب الخلق إلى الله مَنْ نَفَع عيالَ الله وأدخل على أهل بيت سرورًا»[1]، وعن أبي عبد الله (ع) قال: «سُئل رسول الله (ص) مَنْ أَحبُّ الناسِ إلى الله؟، قال: أنفعُ الناسِ للناس»[2].

وكذلك أمير المؤمنين علي (ع) في مقولته الرائعة في تصنيف الإنسان: «وأشعِر قلبكَ الرحمة للرعيّة والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكونَّن سبعًا ضاريًا تغتنم أكلهم، فإنهم صنفان: إمَّا أخٌ لكَ في الدين، وإمَّا نظيرٌ لك في الخَلق»[3].

وإذا ما حصل تجاوز لهذه القواعد، فهو تجاوز بشريّ من ظلم النفوس، لم يشرِّعه الدين، إنّما هو إجراء إنسانيّ بحت في دوافعه ومنطلقاته.

إن القرآن الكريم زاخرٌ بالآيات التي تبيِّن أن الاختلاف في العقائد والأفكار حقيقة إنسانية كبرى بحجم وجود الإنسان، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[4] ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، باب الاهتمام بأمور المسلمين، ص164، حديث6.

(2) المصدر نفسه، حديث7.

(3) عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج17، ص32، من عهد له (ع) كتبه للأشتر النخعي لما ولاه على مصر وأعمالها.

(4) سورة هود: الآية 118.

﴿خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

ولعلَّه لا يوجد نصّ في المواطنة في كل التراث البشري يعدل ما ورد في صحيفة المدينة المنوَّرة، «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يُوتِغُ[2] إلا نفسه وأهل بيته،... وإن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم... وإن النصر للمظلوم... وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم...»[3]، مع أنَّ أهلها يمثِّلون جميع الإثنيات العرقية والدينية المعروفة في جزيرة العرب في تلك الأيام، وكذلك ما ورد في رسالته (ص) لأسقف بني الحارث بن كعب وأساقفة نجران[4].

لقد حَفل تاريخ البشرية بعدوان الإنسان على الإنسان، وإذا اكتسى هذا العدوان في بعض حوادثه ثوبًا دينيًّا، فقد اكتسى حللًا من المذاهب والأفكار الوضعية في أحوال أخرى، فلا ينبغي احتساب الميل إلى العنف على أنه من الدين، وإذا كنَّا نعزو عنف بعض العرقيين وخطأ طريقة تفكيرهم إلى خطئهم في النظر وفي منهجهم للتفكير، ونعدّه أثرًا عنصريًّا وفكرًا مغلقًا، فكذلك الأمر في القضية الدينية، فقد يُثْمِرُ خطأُ المنهج تطرُّفًا وفكرًا مغلقًا، وإلا كيف نفسّر ظهور الخوارج ووقوفهم أمام صوت العدالة الإنسانية الإمام علي بن أبي طالب (ع)، بكل ما لهذه الشخصية من تراث إنساني

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) لا يوتغ: لا يُهلِك.

(3) عبد الملك بن هشام الحميري، **السيرة النبوية**، ضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، 1963م، ج2، ص350 ـ 351.

(4) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، مصدر سابق، ج1، ص266.

معرفي عظيم، مع ورعٍ في العمل، ورقَّة في القلب، وصدق في التوجّه، وإخلاص في النيّة، وحبّ للإنسان[1].

ومن المناسب هنا العودة إلى قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[2]، الذي يتحدَّث بعمق عن حقيقة كبرى هي أن الدين لا يجتمع مع الإكراه، لوجود تضاد ذاتي بينهما، وذلك من أربع جهات:

أولها: كون العقيدة مقولة نفسانية، أي عقد قلبي، لا يحصل مع القهر والإكراه.

ثانيها: ارتباط العبادة بالتقرّب إلى الله وإخلاص النيَّة له، وهما لا يحصلان مع القهر والإكراه.

ثالثها: ارتباط القيام بكثير من العبادات بحال الخفاء دون العَلَن، وبالنيّة وهي عقد قلبي مما يجعل من العسير إحصاؤها والتأكّد من حصولها إلا من قِبله تعالى.

رابعها: ربط الإيمان والالتزام بأحكام الدين بالإرادة التشريعية، التي تعني اختيار الإنسان، وليس بالإرادة التكوينية، والذي عبَّر عنه تعالى بقوله: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾[3]، أي لو أراد تكوينيًّا لفَعل، ولكنه لم يرده كذلك، وقد عبَّر القرآن الكريم عن حقيقة التنوّع عندما خاطب النبيّ (ص): ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[4] ﴿وَمَآ أَكۡثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوۡ حَرَصۡتَ بِمُؤۡمِنِينَ﴾[5].

---

(1) انظر: مناجاته الشعبانية، ودعاء كميل، وتراثه في نهج البلاغة.
(2) سورة البقرة: الآية 256.
(3) سورة هود: الآية 118.
(4) سورة الشعراء: الآية 3.
(5) سورة يوسف: الآية 103.

والإرادة التشريعية إنما تعني أن الله تعالى قد قدَّم من جهته كلَّ ما ينبغي لخير البشرية وهدايتها سبل السلام، ولكنه تركَ لأهلها بعد ذلك حرّية الاختيار، ولو كان يريد قسر الناس على عقيدة واحدة لخلَقَهم معتقدين بها، دون حاجة إلى قهرهم وغلبتهم عليها.

والخلاصة: إن الدعوة إلى الدين لا تتمّ عن طريق القهر والغلبة، لأن جوهر الدين قائم على الإرادة التشريعية، التي تجعل اختيار الإنسان هو الأساس في طاعة الله، وكذلك فإن استخدام القوة في الإسلام إنما هو موجَّه لدفع العدوان عن المسلمين خصوصًا، وعن المستضعفين عمومًا، فإذا ما حصل قهر أو ظلم، وبرزَ على يد أحد، فإنما هو ظلم بشري يرتكبه الناس مع الدين وبدونه، وإثمه على مَن ارتكبه، وقد ذكرنا سابقًا أن ما ارتُكب بعنوانات وطنية وعرقية وفكرية وضعية، أضعاف ما ارتُكب بلبوس الدين[1].

والتقيّة بمعنى حفظ النفس وإظهار المطاوعة والمداراة، هي الحلّ في جميع تلك الحالات السابقة، على اختلاف مناشئها، وهي تصرّف طبعي يقوم به الناس جميعًا مؤمنهم وكافرهم على السواء، يستندون فيه إلى ما هو مستقرّ في أعماق نفوسهم، دون أن يمنحوه عنوانًا خاصًّا، أو حتى مجرد التفكير به، فالحفظ قضية مركوزة في أعماق النفس الإنسانية، يقوم بها الإنسان دون توجّه والتفات.

2 ـ العامل الموضوعي

وهو ما يُعبَّر عنه بـ: «موجبات التقيَّة بين المسلمين».

إن الصراعات الفكرية الحضارية لا تحسم بالهزيمة العسكرية لأحد الفريقين؛ إذ سرعان ما يعاود الطرف المهزوم لملمة جراحه،

(1) انظر: ص 87 وما بعدها من هذا الكتاب، بحث الدين والقانون المدني.

وإعادة إنتاج نفسه بما يتناسب مع الواقع الجديد، وقد يعاود الظهور مجددًا باسمه الصريح وبمبادئه العقدية والفكرية السابقة إذا سمحت له الظروف وكان ما يهمّه هو عنوانه القديم، أو بنحوٍ يكون معه مستترًا خلف الواقع الجديد بمبادئه وعناوينه الجديدة، مع تطويع تلفيقي بين ظاهر العنوانات الأساسية الجديدة وبين الغايات والأهداف المنشودة للطرف المهزوم، الذي كلما انحصر سعيه باستعادة امتيازاته المادية الضائعة بعيدًا عن التعرض المباشر إلى المسائل العقدية، كان طريقه أخصر وعمله أسهل، وهذا ما اختاره الحزب الأموي لاستعادة مجده التليد الذي خسره بفتح مكة، فأبقى على ظاهر الإسلام، واستعاد الامتيازات.

وفصلَ الأمويون بين الديني والزمني، وحوَّلوا نظام حكم الأمة من نظام الخلافة أو الإمامة إلى الملك العضود، وتولى شأن الأمة على هذا الأساس؛ الفسقة والظالمون، بل حتى من أظهر الكفر بفلتات لسانه، كـ«يزيد»[1]،

---

(1) فإنهم لمّا جاؤوه برأس الحسين (ع)، بعد وقعة كربلاء، جعل ينكث الرأس الشريف بالخيزران وينشد:

ليت أشياخي ببدر شهدوا — جزع الخزرج من وقع الأسلْ
لأهلوا واستهلوا فرحًا — ثم قالوا يا يزيد لا تشلْ
قد قتلنا القرم من ساداتهم — وعدلناه ببدر فاعتدلْ
لست من خندف إن لم أنتقم — مِنْ بني أحمد ما كان فعلْ
لعبت هاشم بالملك فلا — خبر جاء ولا وحيٌ نزلْ

وكانت مدة ملك يزيد أربع سنوات، بدأها بوقعة كربلاء واستئصال أهل بيت النبوّة، وبعدها بعام هاجم المدينة المنوّرة وأباحها لجيشه ثلاثة أيام، وطلب من أهلها أن يبايعوه على أنهم خول وعبيد، إن شاء باع وإن شاء أعتق وهو ما يعرف بوقعة الحرّة، وبعدها هاجم مكّة المكرّمة والبيت الحرام، وقذف البيت بالعذرة والمنجنيق، (انظر: أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الأخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، ج2، مقتل الحسين بن علي، ص250 ـ 251؛ محمد بن جرير =

و«الوليد بن يزيد»[1]، وغيرهما، ولم يعد يلحظ في شخص الحاكم وسلوكه

= الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج4، (سنة ثلاث وستين) إخراج أهل المدينة عامل يزيد، ص372؛ أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ج6، 814 يزيد بن القعقاع القارئ، ص 276؛ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1399هـ/ 1979م، ج2، حرة واقم، ص249؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، ج58، (مسعود ـ معافى)، ذكر من اسمه مسلم: 7425 ـ مسلم بن عقبة، ص108).

(1) قال ابن الأثير:... فلما ولي هشام أكرم الوليد بن يزيد حتى ظهر من الوليد مجون وشرب الشراب، وكان يحمله على ذلك عبد الصمد بن عبد الأعلى مؤدّبه، واتخذ له ندماء، فأراد هشام أن يقطعهم عنه، فولّاه الحج سنة ست عشرة ومئة، فحمل معه كلابًا في صناديق، وعملَ قبة على قدر الكعبة ليضعها على الكعبة، وحمل معه الخمر، وأراد أن ينصب القبة على الكعبة ويشرب فيها الخمر، فخوَّفه أصحابه وقالوا: لا نأمن من الناس عليك وعلينا معك، فلم يفعل، وظهر للناس منه تهاون بالدين واستخفاف، فطمع هشام في البيعة لابنه مسلمة، وخلع الوليد، وأراد الوليد على ذلك فأبى، فقال له: اجعله، فأبى، فتنكَّر له هشام وأضرَّ به، وعمل سرًّا في البيعة لابنه مسلمة فأجابه قوم... فأفرط الوليد في الشراب وطلب اللذات، فقال له هشام: (ويحك) يا وليد، والله ما أدري أعلى الإسلام أنت أم لا!، ما تدع شيئًا من المنكر إلا أتيته، غير متحاشٍ ولا مستتر به، فكتب إليه الوليد:

يا أيها السائل عن ديننا ... نحن على دين أبي شاكرِ
نشربها صرفًا وممزوجة ... بالسخن أحيانًا وبالفاترِ

فغضب هشام على ابنه مسلمة وكان يكنى أبا شاكر، وقال له: يعيّرني الوليد بك وأنا أرشحك للخلافة!، فألزمه الأدب وأحضره الجماعة، وولّاه الموسم سنة تسع عشرة ومئة...

ومما اشتهر عنه أنه فتح المصحف فخرج: ﴿وَٱسْتَفْتَحُواْ وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ [سورة إبراهيم: الآية 15]، فألقاه ورماه بالسهام وقال:

تهددني بجبار عنيد ... فها أنا ذاك جبار عنيد
إذا (ما) جئت ربك يوم حشر ... فقل (يا) رب مزقني الوليد

فلم يلبث بعد ذلك إلا يسيرًا حتى قتل. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)،

أيّ ارتباط بالإسلام، وصار القتل والتشريد، والأخذ على التُهمة، والسجن والتعذيب، هو القانون الذي يواجه به المعارضون، وسرى ذلك إلى العوام، وانعكس بتكفير الأمة بعضها لبعض، وإباحة الدماء والأعراض والأموال،

= **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج5، ذكر بيعة الوليد بن يزيد بن عبد الملك، ص264، ص288).

وقال الكتبي: الوليد بن يزيد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، أمير المؤمنين، لقّب: البيطار، وخليع بني مروان، والفاتك، والزنديق... وكان الوليد قد انتهك محارم الله تعالى فرماه الناس بالحجارة فدخل القصر وأغلقه فأحاطوا به وقالوا: لمْ ننقم عليك في أنفسنا شيئًا، لكن ننقم عليك انتهاك ما حرم الله تعالى، وشرب الخمر، ونكاح أمهات أولاد أبيك، واستخفافك بأمر الله تعالى، فقال: حسبكم قد أكثرتم، ودخل الدار وأخذ المصحف وقال: يوم كيوم عثمان، وفتح المصحف يقرأ فتسوروا عليه، وضربه عبد السلام اللخمي على رأسه، وضربه آخر على وجهه فتلف وجرزه وحزوا رأسه، وأتى يزيد الناقص بالرأس فسجد، وكان قد جعل لمن يأتيه بالرأس مئة ألف درهم، فنصبه على رمح بعد صلاة الجمعة، فلما رآه أخوه سليمان قال: بُعدًا له أشهد أنه كان شروبًا للخمر، ماجنًا، فاسقًا، ولقد راودني عن نفسي، قال الشيخ شمس الدين: ولم يصحّ عنه كفر، لكنه اشتغل بالخمر واللياطة، فخرجوا عليه لذلك، وقال صاحب الإشعار بما للملوك من النوادر والأشعار: كان ربما صلى سكرانًا، ثم أورد قصة استفتاحه بالقرآن الكريم مع أبيات الشعر. (محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، تحقيق: محمد علي بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000م، ج2، (566) الوليد بن يزيد، ص589 وما بعدها).

وقال الطبري: فثقل الوليد على الناس، ورماه بنو هشام وبنو الوليد بالكفر وغشيان أمهات أولاد أبيه. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج5، (سنة 126) ذكر الخبر عن إفساد بني عمَّيه هشام والوليد، ص539).

وروى ابن كثير عن المدائني قال: قال المدائني في روايته: ثقُل ذلك على الناس، ورماه بنو هاشم وبنو الوليد بالكفر، والزندقة، وغشيان أمهات أولاد أبيه، وباللواط وغيره. (إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج10، قتل يزيد بن الوليد الناقص للوليد بن يزيد، ص10).

واستمر هذا النهج إلى زمننا الحاضر، يخبو زمنًا، ويشتدّ آخر، ولا بد لبيانه من إلقاء نظرة على طبيعة الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية في الدول التي تعاقبت على عالمنا الإسلامي، ليظهر من خلالها أنّ التقيّة صارت ضرورة حياتيّة لكلّ مَنْ أراد النجاة.

إن نظرةً فاحصةً على تاريخ القرن الأول الهجري، تبيِّن أن مصير الأمة الإسلامية قد انتقل ـ بعد فترة وجيزة من وفاة الرسول (ص) ـ إلى أيدي عصبة من الشخصيات القلقة عقديًا، والمترابطة سعيًا لاستعادة مجدها التليد، المفقود بانتصار الدعوة الإسلامية، كما تبيّن أن ذلك لم يتمّ اعتباطًا دون تخطيط سابق ومشترك، حيث تبيّن حوادث تلك الأيام، بما فيها من مواقف وأقوال، أن كلهم كان يعرف ما يريده كلهم، فإن توليفة تضم «معاوية بن أبي سفيان»، و«عمرو بن العاص»، و«مروان بن الحكم»، و«سمرة بن جندب»، و«المغيرة بن شعبة»، و«الوليد بن عقبة بن أبي معيط»، و«زياد بن أبيه»، إلى جانب مجموعة من الأعراب، يتقاسم أفرادها في ما بينهم الملك والوزارة والولاية، تكفي في تفسير كل ما حصل إبان العصر الأموي، وكيف انزوى البعد الرسالي للإسلام، وابتعد عن قيادة الحياة بفعل الملك العضود.

لقد وُضعت السياسات على أساس طبيعة التحالفات وبنودها القائمة في ذلك الزمان؛ لتوطيد أركان الحكم الأموي، ودعمه وترسيخه، واعتبر معاوية أن الغاية تبرر الوسيلة، فمصر طعمة لـ«عمرو بن العاص»[1]،

---

(1) روى البلاذري أن عمرو بن العاص قدم على معاوية فذاكره أمره، فقال: أما علي فلا تسوي العرب بينك وبينه في شيء من الأشياء، وإن له في الحرب لحظًا ما هو لأحد من قريش. قال صدقت، وإنما نقاتله على ما في أيدينا ونلزمه دم =

و«مروان» يعيث فسادًا في شطر من الخلافة الراشدة وما بعدها[1]،

= عثمان. فقال عمرو: وإن أحق الناس أن لا يذكر عثمان لأنا وأنت، أما أنا فتركته عيانًا وهربت إلى فلسطين، وأما أنت فخذلته ومعك أهل الشام حتى استغاث بيزيد بن أسد البجلي فسار إليه، فقال معاوية: دع ذا وهات فبايعني. قال: لا لعمرو الله لا أعطيك ديني حتى آخذ من دنياك، فقال معاوية: سل، قال: مصر تطعمني إياها، فغضب مروان بن الحكم وقال: ما لي لا استشار، فقال معاوية: اسكت فما يستشار إلا لك، فقام عمرو مغضبًا، فقال له معاوية: يا أبا عبد الله، أقسمت عليك أن تبيت الليلة عندنا، وكرِه أن يخرج فيفسد عليه الناس، فبات (عمرو) عنده وقال:

معاويَ لا أعطيك ديني ولم أنل ... به منك دنيا فانظرنْ كيف تصنعُ
فإن تعطني مصراً فأربح صفقة ... أخذت بها شيخًا يضرّ وينفعُ

فلما أصبح معاوية دخل عليه عتبة بن أبي سفيان فقال له: يا معاوية ما تصنع؟ أما ترضى أن تشتري من عمرو دينه بمصر، فأعطاه إياها وكتب له كتابًا: أن لا ينقض شرط طاعة، فمحا عمرو ذلك وقال: اكتب: لا ينقض طاعة شرطًا، فقال له عتبة بن أبي سفيان:

أيها المانع سيفًا لم يُهَزْ ... إنما مِلتَ إلى خَزٍّ وقزْ
إنما أنت خروف واقفٌ ... بين ضَرْعَين وصوف لم يجزْ
أعطِ عَمرًا إن عمرًا باذلٌ ... دينه اليوم لدنيا لم تُحَزْ

(أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق: محمود فردوس العظم، دار اليقظة العربية، الناشر: دار التكوين، دمشق، 1997م، ج2، كتاب علي (ع) إلى معاوية بن أبي سفيان، ص200).

وروى الطبراني: عن يعلى بن شداد، عن أبيه أنه دخل على معاوية وجالس وعمرو بن العاص على فراشه، فجلس شداد بينهما وقال: هل تدريان ما يجلسني بينكما، إني سمعت رسول الله (ص) يقول: إذا رأيتموهما جميعًا ففرقوا بينهما، فوالله ما اجتمعا إلا على غدرة، فأحببت أن أفرّق بينكما. (سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، مصدر سابق، ج7، ص289).

(1) روى البلاذري، قال: حدَّثني محمد بن سعد، عن الواقدي، عن محمد بن عبد الله، عن الزهري، وحدثني عباس بن هشام الكلبي، عن أبيه، عن جدّه، وفي أحد الحديثين زيادة على الآخر، فسقتهما ورددت بعضهما إلى بعض، أنّ الحكم بن أبي العاص بن أميّة عمّ عثمان بن أبي العاص بن أميّة، كان جارًا لرسول =

= الله (ص) في الجاهلية، وكان أشدّ جيرانه أذًى له في الإسلام، وكان قدومه المدينة بعد فتح مكة، وكان مَغْمُوصًا عليه في دينه، فكان يمرّ خلف رسول الله (ص) فيغْمِز به ويحكيه ويخلج بأنفه وفمه، وإذا صلّى قام خلفه فأشار بأصابعه، فبقي على تخليجه وأصابته خَبْلَةٌ، واطلع رسول الله (ص) ذات يوم وهو في بعض حُجَر نسائه فعرفه، وخرج إليه بعَنَزة ـ (وهي عصًا في قدر نصف الرمح أو أكثر، يتوكأ عليها الشيخ الكبير) ـ ، وقال: مَنْ عذيري من هذا الوَزَغَة اللعين، ثم قال: لا يساكنني ولا ولدهُ، فغرَّبهم جميعًا إلى الطائف، فلما قُبض رسول الله (ص) كلَّم عثمانُ أبا بكر وسأله ردّهم، فأبى ذلك، وقال: ما كنتُ لآوي طُرداء رسول الله (ص)، ثم لما استُخلف عثمان أدخلهم المدينة، وقال: قد كنتُ كلمتُ رسول الله (ص) فيهم وسألته ردّهم فوعدني أن يؤذن، فقبض قبل ذلك، فأنكر المسلمون عليه إدخاله إيَّاهم المدينة.

قال الواقدي: ومات الحكم بن أبي العاص بالمدينة في خلافة عثمان، فصلّى عليه وضرب على قبره فسطاطًا.

وحدثني محمد بن سعد، عن الواقدي، عن أسامة بن زيد بن أسلم، عن نافع مولى الزبير، عن عبد الله بن الزبير، قال: أغزانا عثمان سنة سبع وعشرين إفريقيّة، فأصاب عبد الله بن أبي سَرْح غنائم جليلة، فأعطى عثمانُ مروانَ بن الحكم خُمس الغنائم.

وحدثني عباس بن هاشم الكلبي، عن أبيه، عن لوط بن يحيى بن أبي مخنف، عمَّن حدثه، قال: كان عبد الله بن أبي سرح أخا عثمان من الرضاعة، وعامِله على المغرب، فغزا إفريقية سنة سبع وعشرين، فافتتحها، وكان معه مروان بن الحكم، فابتاع خمس الغنيمة بمئة ألف أو مئتيّ ألف دينار، فكلَّم عثمان فوهبها له، فأنكر الناسُ ذلك على عثمان.

وحدثني محمد بن سعد، عن الواقدي، عن عبد الله بن جعفر، عن أم بكر بنت المِسْور قالت: لما بنى مروان داره بالمدينة دعا الناس إلى طعامه، وكان المِسْور فيمن دعا، فقال مروان وهو يحدثهم: والله ما أنفقت في داري هذه من مال المسلمين درهما فما فوقه، فقال المسور: لو أكلت طعامك وسكتَّ لكان خيرًا لك، لقد غَزَوتَ معنا إفريقية وإنك لأقلُّنا مالًا ورقيقًا وأعوانًا، وأخفُّنا ثقلًا، فأعطاك ابن عفان خُمس إفريقية، وعمَّلَكَ على الصدقات فأخذت أموال

= المسلمين، فشكاه مروان إلى عُروة وقال: يُغْلِظ لي وأنا له مُكْرِمٌ مُتَّقٍ.

وحدثني محمد بن سعد، عن الواقدي، عن زيد بن السائب، عن خالد مولى أبان بن عثمان، قال: كان مروان قد ازدرع بالمدينة في خلافة عثمان ثلاثين جملًا، فكان يأمر بالنوى أن يُشترى فيُنادي: إن أمير المؤمنين يريده، وعثمان لا يشعر بذلك، فدخل عليه طلحة وكلّمه في أمر النَوَى، فحلف أنه لم يأمر بذلك، فقال طلحة: هذا أعجب أن يُفتأت عليك بمثل هذا، فهلا صنعتَ كما صنع ابن حَنْتَمة، يعني عمر بن الخطاب، خرج يرفأ (مولى الخليفة عمر) بدرهم يشتري به لحمًا، فقال للحّام: إني أريد لعمر، فبلغ ذلك عمر، فأرسل إلى يرفأ فأُتي به وقد برك عمر على ركبتيه وهو يُفتِل شاربه، فلم أزَل أكلّمه فيه حتى سكَّنتُه، فقال له: والله لئن عدتَ لأجعلنَّك نكالًا، أتشتري السلعة ثم تقول هي لأمير المؤمنين!!. (أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، ج5، ص126 ـ 129 ـ 190).

وروى أبو مخنف: وقال علي بن أبي طالب لعثمان: أخرج فتكلم كلامًا يسمعه الناس ويحملونه عنك وأشهد الله على ما في قلبك، فإن البلاد قد تمخضت عليك، ولا تأمن أن يأتي ركب آخر من الكوفة أو من البصرة أو من مصر فتقول: يا علي اركب إليهم، فإن لم أفعل قلت: قَطَعَ رحمي، واستخفَّ بحقي، فخرج عثمان فخطب الناس فأقر بما فعل واستغفر الله منه، وقال: سمعت رسول الله (ص) يقول: من زل فليَتُبْ، فأنا أول من اتعظ، فإذا نزلت فليأتني أشرافكم فليردّوني برأيهم، فوالله لو ردَّني إلى الحق عبد لاتَّبعته، وما عن الله مذهب إلا إليه، فَسُرَّ الناس بخطبته واجتمعوا إلى بابه مبتهجين بما كان منه فخرج إليهم مروان فزبرهم وقال: شاهت وجوهكم ما اجتماعكم؟ أمير المؤمنين مشغول عنكم، فإن احتاج إلى أحد منكم فسيدعوه فانصرفوا، وبلغ عليا الخبر فأتى عثمان وهو مغضب فقال: أما رضيت من مروان ولا رضي منك إلا بإفساد دينك، وخديعتك عن عقلك؟ وإني لأراه سيوردك ثم لا يصدرك، وما أنا بعائد بعد مقامي هذا لمعاتبتك وقالت له امرأته نائلة بنت الفرافصة: قد سمعت قول علي بن أبي طالب في مروان وقد أخبرك أنه غير عائد إليك، وقد أطعت مروان ولا قدر له عند الناس ولا هيبة، فبعث إلى علي فلم يأته. (المصدر نفسه، ص189).

= وروى ابن عبد ربّه في **العقد الفريد**، قال: ومن حديث أبي بكر بن شيبة قال: لمَّا رأى مروان بن الحكم يوم الجمل طلحة بن عبيد الله، قال: لا أنتظر بعد اليوم بثأري في عثمان، فانتزعه بسهم فقتله. (أحمد بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، تقديم: خليل شرف الدين، الطبعة الأخيرة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1999م، ج4، مقتل طلحة، ص128).

وروى ابن حبان قال: قال أبو حاتم: عائذ بالله أن نحتجّ بخبر رواه مروان بن الحكم وذووه في شيء من كتبنا. (علي بن بلبان الفارسي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، ط2، 1414هـ/ 1993م، ج3، ص397).

وقال ابن خياط: حدثنا معاذ بن هشام قال: حدثني أبي عن قتادة عن الجارود بن أبي سبرة الهذلي قال: نظر مروان بن الحكم إلى طلحة بن عبيد الله يوم الجمل فقال: لا أطلب بثأري بعد اليوم، فرماه بسهم فقتله، فحدثني أبو عبد الرحمن القرشي، عن حماد بن زيد، عن قرة بن خالد، عن ابن سيرين قال: رمي طلحة بسهم فأصاب ثغرة نحره، قال: فأقرّ مروان أنه رماه، قال: وحدثني جويرية بن أسماء، عن يحيى بن سعيد، عن عمه قال: رمى مروان طلحة بن عبيد الله بسهم، ثم التفت إلى أبان بن عثمان فقال: قد كفيناك بعض قتلة أبيك. (خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط** (رواية بقي بن خالد)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان، سنة ست وثلاثين، ص139).

وقال ابن شبة النميري في تاريخ المدينة، وابن الأثير في أسد الغابة، والزركلي في الأعلام: كان يقال لمروان خيط باطل. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، انتشارات إسماعليان، تهران، ناصر خسرو، ج4، ص348؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1980م، ج7، ص207؛ عمر بن شبة النميري البصري، **تاريخ المدينة المنورة** (أخبار المدينة المنورة)، حققه: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم إيران، 1410هـ/ 1386ش، ج4، ص1282).

وقال ابن كثير: هو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن شمس بن عبد مناف القرشي الأموي، أبو عبد الملك ويقال أبو الحكم، ويقال أبو القاسم... وقد كان عثمان بن عفان يكرمه ويعظمه، وكان كاتب الحكم بين يديه، ومن

= تحت رأسه جرت قضية الدار، وبسببه حصر عثمان بن عفان فيها، وألحّ عليه أولئك أن يسلم مروان إليهم فامتنع عثمان أشد الامتناع، وقد قاتل مروان يوم الدار قتالًا شديدًا، وقتل بعض الخوارج، وكان على الميسرة يوم الجمل، ويقال إنه رمى طلحة بسهم في ركبته فقتله فالله أعلم...

وقد كان أبوه الحكم من أكبر أعداء النبي (ص)، وإنما أسلم يوم الفتح، وقدم الحكم المدينة ثم طرده النبي (ص) إلى الطائف، ومات بها، ومروان كان أكبر الأسباب في حصار عثمان لأنه زور على لسانه كتابًا إلى مصر بقتل أولئك الوفد، ولما كان متوليًا على المدينة لمعاوية كان يسب عليًا كل جمعة على المنبر، وقال له الحسن بن علي: لقد لعن الله أباك الحكم وأنت في صلبه على لسان نبيه فقال: لعن الله الحكم وما ولد، والله أعلم. (إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، ج8، ترجمة مروان بن الحكم، ص282 وما بعدها).

روى اليعقوبي في تاريخه قال: وبلغ عثمان أن أهل مصر قدموا عليهم السلاح، فوجه إليهم عمرو بن العاص وكلمهم، فقال لهم: إنه يرجع إلى ما تحبون، ثم كتب لهم بذلك وانصرفوا، فقال لعمرو بن العاص: اخرج فاعذرني عند الناس، فخرج عمرو، فصعد المنبر، ونادى: الصلاة جامعة، فلما اجتمع الناس حمد الله وأثنى عليه، ثم ذكر محمدًا بما هو أهله، وقال: بعثه الله رأفة ورحمة، فبلغ الرسالة، ونصح الأمة، وجاهد في سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، أفليس ذلك كذلك؟، قالوا: بلى، فجزاه الله خير ما جزى نبيًا عن أمّته، ثم قال: وولي من بعده رجل عدل في الرعية، وحكم بالحق، أفليس ذلك كذلك؟، قالوا: بلى!، فجزاه الله خيرًا، قال: ثم ولي الأعسر الأحول ابن حنتمة، فأبدت له الأرض أفلاذ كبدها، وأظهرت له مكنون كنوزها، فخرج من الدنيا، وما أنبل عصاه، أفليس ذلك كذلك؟، قالوا: بلى! فجزاه الله خيرًا، قال: ثم ولي عثمان، فقلتم، وقال، تلومونه ويعذر نفسه، أفليس ذلك كذلك؟، قالوا: بلى! قال: فاصبروا له، فإن الصغير يكبر، والهزيل يسمن، ولعل تأخير أمر خير من تقديمه، ثم نزل، فدخل أهل عثمان عليه فقالوا له: هل عابك أحد بمثل ما عابك به عمرو؟، فلما دخل عليه عمرو قال: يا ابن النابغة! والله ما زدت أن حرضت الناس عليّ، قال: والله لقد قلت فيك أحسن ما علمت، ولقد ركبت من الناس، وركبوها منك، فاعتزل إن لم تعتدل! فقال: يا ابن النابغة، قمل درعك =

و«المغيرة» يشتري ولاية البصرة إلى نهاية عمره بالتمهيد للبيعة لـ«يزيد»[1]،

= مذ عزلتك عن مصر... وسار الركب الذين قدموا من مصر، فلما صاروا في بعض الطريق، إذا براكب على جمل، فأنكروه، ففتشوه، فوجدوا معه صحيفة من عثمان إلى خليفته عبد الله بن سعد: إذا قدم عليك النفر، فاقطع أيديهم وأرجلهم، فقدموا واتفقوا على الخروج، وكان مَنْ يأخذون عنه محمد بن أبي بكر، ومحمد بن أبي حذيفة، وكنانة بن بشر، وابن عديس البلوي، فرجعوا إلى المدينة... وحصر ابن عديس البلوي عثمان في داره. (أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج2، أيام عثمان بن عفان، ص 174 ـ 175).

(1) روى ابن عساكر في تاريخه، قال: أخبرنا أبو السعود أحمد بن علي بن محمد الواعظ أنّ أبو الحسين أحمد بن محمد بن النقور وأبو علي محمد بن وشاح الرسي، وأخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي، أنا أحمد بن محمد بن النقور، قالا: أنبأ عيسى بن علي بن عيسى، نا أبو عبيد علي بن الحسين بن حرب، نا أبو السكين زكريا بن يحيى، حدثني عم أبي زحر بن حصن، عن جده حميد بن منهب، قال: زرت الحسن بن أبي الحسن فخلوت به فقلت له يا أبا سعيد أما ترى ما الناس فيه من الاختلاف فقال لي: يا أبا يحيى أصلح أمر الناس أربعة، وأفسده اثنان...، وأمّا اللذان أفسدا أمر الناس: فعمرو بن العاص يوم أشار على معاوية برفع المصاحف فحكمت الخوارج، فلا يزال هذا التحكيم إلى يوم القيامة، والمغيرة بن شعبة فإنه كان عامل معاوية على الكوفة، فكتب إلى معاوية: إذا قرأت كتابي هذا فأقبِل معزولًا، فأبطأ في مسيره، فلما وَرَد عليه قال له: يا مغيرة ما الذي أبطأ بك، قال: أمرٌ والله كنت أوطّئه وأهيّئه، قال: وما هو، قال: البيعة ليزيد مِنْ بَعدك، قال: أوَ فعلت، قال: نعم، قال: ارجع إلى عملك فأنت عليه، فلما خرج من عند معاوية قال له أصحابه: ما وراءك يا مغيرة، قال ورائي والله أني قد وضعت رجل معاوية في غرز بغي لا يزال فيه إلى يوم القيامة، قال الحسن: فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم، ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة. (علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، ج30، ص285 ـ 287). وروى مثله الذهبي: (محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي،

= لبنان، بيروت، 1407هـ/ 1987م، ج5، ص272).

وروى ابن الأثير في تاريخه، والطبري في تاريخه أيضًا، واللفظ للطبري: أن المغيرة بن شعبة كان قد دعا صعصعة بن صوحان فقال له: إياك أن يبلغني عنك أنك تعيب عثمان عند أحد من الناس، وإيَّاك أن يبلغني أنك تظهر شيئًا مِن فَضل عليّ علانيّة، فإنك لست بذاكر من فضل عليّ شيئًا أجهله، بل أنا أعلم بذلك، ولكن هذا السلطان قد ظهر، وقد أخذنا بإظهار عَيبه للناس، فنحن ندع كثيرًا مما أمرنا به، ونذكر الشيء الذي لا نجد منه بدًّا، ندفع به هؤلاء القوم عن أنفسنا تقيّةً، فإن كنت ذاكرًا فضله فاذكره بينك وبين أصحابك، في منازلكم سرًّا، وأمَّا علانية في المسجد فإن هذا لا يحتمله الخليفة لنا، ولا يعذرنا فيه. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج4، ص144، ذكر الخبر عن مقتل المستورد بن علفة الخارجي؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ،**، ج3، ص430، ذكر الخبر عن مقتل المستورد الخارجي).

وقال البلاذري: قالوا: وولّى عمر المغيرة بن شعبة البصرة، فهوى امرأة من بني هلال بن عامر بن صعصعة، يقال لها أم جميل بنت محجن الأفقم، وكانت عند الحجاج بن عتيك الثقفي، فكان أبو بكرة لا يزال يلقى المغيرة خارجًا وحده، فيقول له أبو بكرة: أين يريد الأمير؟ فيقول: أزور بعض مَنْ أحبّ، فيقول: إن الأمير يزار ولا يزور، وكان أبو بكرة رجلًا صالحًا، من الذين يمشون على الأرض هونًا، فتبع المغيرة ذات يوم، وكان متقنعًا بثوبه، فدخل دار أم جميل، ودخل أبو بكرة دارًا إلى جانبها، وصعد سطحًا فيها مشرفًا على الدار، فرآها وقد التزمته فلثمته، فقال: سيجيء بعد هذا ما هو أعظم منه، فأقبل راجعًا، فدعا شبل بن معبد البجلي حليف ثقيف، ونافع بن الحارث أخاه، وزياد بن عبيد، فأقبلوا أربعتهم حتى أشرفوا على المغيرة، وهو فوق أم جميل ينكحها، فجعل أبو بكرة يقول لأصحابه: أثبتم، أثبتم؟ قالوا: نعم، حتى كان في ما رأوا أثرًا من الجدري بفخذها، ثم إن المغيرة اغتسل وخرج من عندها، فأتاه أبو بكرة فقال: يا مغيرة اجتنب مصلانا، فإنك نجس، فقال: لا، ولا نعمة عين.

قال: فرحل أبو بكرة حتى أتى المدينة، فلما رآه عمر، قال: اللَّهمّ إني أسألك خير ما جاء به، وأعوذ بك من شرّ ما جاء به، ما وراءك؟ قال: أخبرك أن =

= المغيرة بن شعبة زانٍ، فقال عمر: ويحك، ما تقول؟ قال: نعم يا أمير المؤمنين، هو زانٍ، فقال: أنت رأيته؟ قال: نعم، ورأى معي نافع بن الحارث، وشبل بن معبد، وزياد بن عبيد الله مولى ثقيف.

فبعث عمر إلى أبي موسى الأشعري، فولّاه البصرة، ووجَّه معه أنس بن مالك، وأخاه البراءة بن مالك، وعمران بن الحصين أبا نُجَيد الخزاعي، وكتب إلى المغيرة في القدوم عليه، وأمر أبا موسى إذا قدم البصرة أن لا يحلّ عقدة حتى يشخصه إليه ومَنْ شهد عليه، فسار أبو موسى حتى قدم البصرة، فلم يحلّ رحاله ثلاثًا لوصيّة عمر، حتى أشخص المغيرة والشهود.

فلما قدموا على عمر، اجتمع الناس، وتقدم أبو بكرة، وأقيم المغيرة، فقال عمر لأبي بكرة، بماذا تشهد يا أبا بكرة؟، فقال: أشهد أني رأيته وذَكره يدخل في فرجها كالمرود في المكحلة، فقال عمر: ذهب ربع المغيرة، ثم تقدَّم نافع بن الحارث بن كَلدة، فشهد بمثل ما شهد به أبو بكرة، فقال عمر: ذهب نصف المغيرة، ثم تقدَّم شبل بن مَعبَد، فشهد كمثل ما شهدا به، فقال عمر: ذهب ثلاثة أرباع المغيرة، ثم تقدَّم زياد، وكان شابًا طريًّا جميلًا، فلما نظر عمر إليه، قال: والله إني أرى وجهًا خليقًا أن لا يُخزى عليه اليوم رجل من أصحاب محمد، إيه بما تشهد؟ قال: أشهد أني سمعت نفسًا عاليًا ورأيت أمرًا قبيحًا، فأمَّا ما ذكره هؤلاء فلا، فانتضى المغيرة السيف يريد أبا بكرة وصاحبيه، فقال عمر: يا أعور أمسك، عليك لعنة الله، وكانت عينه ذهبت يوم القادسية، ويقال يوم اليرموك.

ثم أمر عمر بالثلاثة الذين شهدوا فضُربوا، ودرئ عن زياد حدَّ القاذف، وعن المغيرة حدَّ الزاني، وذلك في سنة سبع عشرة، وقال لهم عمر: توبوا، فتاب ناقع وشبل، وقال أبو بكرة: والله لا أتوب من الحق، أشهد أنه زانٍ، فأراد عمر أن يحدّه ثانيةً، فقال له علي: لا تفعل، فإنك إن جعلتها شهادة، رجمنا المغيرة لأنه قد تمّت عليه أربع شهادات، فلم يجلده عمر، وحلف أبو بكرة أن لا يكلّم زيادًا أبدًا، وكان أبو بكرة رجلًا صالحًا. (أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، ج1، زنى المغيرة بن شعبة الثقفي، ص581 ـ 583).

و«سمرة بن جندب» يقتل في كل يوم من المعارضين أكثر من عشرين رجلًا، ويرى نفسه من المُقلّين[1]، و«بسر بن أرطأة» يجرّد

---

(1) روى الأعمش، عن أبي صالح، قال: قيل لنا: قد قدم رجل من أصحاب رسول الله (ص)، فأتيناه فإذا هو سمرة بن جندب، وإذا عند إحدى رجليه خمر، وعند الأخرى ثلج، فقلنا: ما هذا؟ قالوا: به النقرس، وإذا قوم قد أتوه، فقالوا يا سمرة، ما تقول لربك غدًا؟ تؤتى بالرجل فيقال لك: هو من الخوارج فتأمر بقتله، ثم تؤتى بأخر فيقال لك: ليس الذي قتلته بخارجي، ذاك فتى وجدناه ماضيا في حاجته، فشبه علينا، وإنما الخارجي هذا، فتأمر بقتل الثاني! فقال سمرة: وأي بأس في ذلك! إن كان من أهل الجنة مضى إلى الجنة، وإن كان من أهل النار مضى إلى النار. (عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج4، فصل في ذكر المنحرفين عن عليّ (ع)، ص77 ـ 78).

وقال الطبري: فحدثني عمر قال: حدثني إسحاق بن إدريس، قال: حدثني محمد بن سليم، قال: سألت أنس بن سيرين: هل كان سمرة قتل أحدًا؟، قال: وهل يحصى مَنْ قَتَلَ سمرة بن جندب، استخلفه زياد على البصرة وأتى الكوفة فجاء وقد قتل ثمانية آلاف من الناس، فقال له: هل تخاف أن تكون قد قتلت أحدًا بريئًا، قال: لو قتلت إليهم مثلهم ما خشيت، أو كما قال: حدثني عمر قال: حدثني موسى بن إسماعيل قال: حدثنا نوح بن قيس، عن أشعث الحداني، عن أبي سوار العدوي، قال: قَتَلَ سمرة مِنْ قومي في غداةْ سبعة وأربعين رجلًا قد جمع القرآن. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، (سنة خمسين) وفاة المغيرة بن شعبة، ص176).

وروى شريك قال: أخبرنا عبد الله بن سعد عن حجر بن عدي، قال: قدمت المدينة فجلست إلى أبي هريرة، فقال: ممن أنت؟ قلت: من أهل البصرة، قال: ما فعل سمرة بن جندب؟ قلت: هو حي، قال: ما أحد أحب إلى طول حياة منه. قلت: ولم ذاك؟ قال: إن رسول الله (ص) قال لي وله ولحذيفة بن اليمان: آخركم موتًا في النار، فسبقنا حذيفة، وأنا الآن أتمنى أن أسبقه، قال: فبقي سمرة بن جندب حتى شهد مقتل الحسين، وروى أحمد بن بشير عن مسعر بن كدام، قال: كان سمرة بن جندب أيام مسير الحسين (ع) إلى الكوفة على شرطة عبيد الله بن زياد، وكان يحرّض الناس على الخروج إلى الحسين (ع) وقتاله. =

سيفه في المهاجرين والأنصار[1]،

= (عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج4، فصل في ذكر المنحرفين عن عليّ (ع)، ص78 ـ 79)؛ وقد روى البخاري قول رسول الله (ص) للثلاثة: آخركم موتًا في النار، وقال البخاري: وكان سمرة آخرهم، وروى أيضًا في ذات المكان أن رسول الله (ص) قال لعشرة كان بينهم سمرة هذا القول، وكان سمرة آخرهم. (محمد بن إسماعيل البخاري، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، فهرس أحاديثه: يوسف المرعشي، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م، ص 133).

(1) ذكر اليعقوبي في تاريخه: ووجه معاوية بسر بن أبي أرطاة، وقيل ابن أرطاة العامري، من بني عامر بن لؤي، في ثلاثة آلاف رجل، فقال له: سر حتى تمر بالمدينة، فاطرد أهلها، وأخف من مررت به، وانهب مال كل من أصبت له مالًا ممن لم يكن دخل في طاعتنا، وأوهم أهل المدينة أنك تريد أنفسهم، وأنه لا براءة لهم عندك، ولا عذر، وسر حتى تدخل مكة، ولا تعرض فيها لأحد، وأرهب الناس في ما بين مكة والمدينة، واجعلهم شرادات، ثم امض حتى تأتي صنعاء، فإن لنا بها شيعة، وقد جاءني كتابهم. فخرج بسر، فجعل لا يمر بحي من أحياء العرب إلا فعل ما أمره معاوية، حتى قدم المدينة، وعليها أبو أيوب الأنصاري، فتنحى عن المدينة، ودخل بسر، فصعد المنبر ثم قال: يا أهل المدينة! مثل السوء لكم، ﴿...قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [سورة النحل: الآية 112]، ألا وإن الله قد أوقع بكم هذا المثل وجعلكم أهله، شاهت الوجوه. ثم ما زال يشتمهم حتى نزل. قال: فانطلق جابر بن عبد الله الأنصاري إلى أم سلمة زوج النبي، فقال: إني قد خشيت أن أقتل، وهذه بيعة ضلال. قالت: إذًا فبايع، فإن التقيّة حملت أصحاب الكهف على أن كانوا يلبسون الصلب ويحضرون الأعياد مع قومهم. وهدم بسر دورًا بالمدينة، ثم مضى حتى أتى مكة، ثم مضى حتى أتى اليمن، وكان على اليمن عبيد الله بن عباس، عامل علي... وقد تنحى عبيد الله بن عباس عن اليمن، واستخلف بها عبد الله بن عبد المدان الحارثي، فأتاه بسر فقتله، وقتل ابنه مالك بن عبد الله، وقد كان عبيد الله خلف ابنيه عبد الرحمن وقثم عند جويرية ابنة قارظ الكنانية، وهي أمهما، وخلف معها رجلًا من كنانة، فلما انتهى بسر إليها دعا ابني عبيد

و«مسلم بن عقبة المري» يستبيح مدينة رسول الله (ص) ثلاثة أيام[1]،

= الله ليقتلهما، فقام الكناني فانتضى سيفه وقال: والله لأقتلن دونهما فألاقي عذرًا لي عند الله والناس، فضارب بسيفه حتى قتل، وخرجت نسوة من بني كنانة فقلن: يا بسر! ما هذا، الرجال يقتلون، فما بال الولدان، والله ما كانت الجاهلية تقتلهم، والله إن سلطانًا لا يشتد إلا بقتل الصبيان ورفع الرحمة لسلطان سوء. فقال بسر: والله لقد هممت أن أضع فيكن السيف. وقدم الطفلين فذبحهما.

ثم جمع بسر أهل نجران فقال: يا إخوان النصارى! أما والذي لا إله غيره لئن بلغني عنكم أمر أكرهه لأكثرن قتلاكم، ثم سار نحو جِيشان، وهم شيعة لعلي، فقاتلهم، فهزمهم، وقتل فيهم قتلًا ذريعًا، ثم رجع إلى صنعاء. (أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج2، خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص197 ـ 199). وكذلك انظر: محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، (سنة أربعين) توجيه معاوية بسر بن أرطأة، ص106 ـ 107؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، ج3، ذكر سرية بسر بن أرطأة إلى الحجاز، ص382 ـ 384؛ محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج3، أحداث سنة أربعين، ص606 ـ 607؛ إبراهيم بن محمد الثقفي، **الغارات**، تحقيق: جمال الدين الأرموي المحدث، مطبعة بهمن، ج2، دخول بسر المدينة وخطبته فيها، ص603 ـ 607؛ عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج2، بعث معاوية بسر بن أرطأة إلى الحجاز واليمن، ص10 ـ 11). وكُتب التاريخ والتراجم مليئة بجرائمه بحق المسلمين عامة، وشيعة أهل البيت خاصة.

(1) روى اليعقوبي في تاريخه أن يزيد بن معاوية وجه إلى مسلم بن عقبة، فأقدمه من فلسطين، وهو مريض، فأدخله منزله، ثم قص عليه القصة، فقال: يا أمير المؤمنين! وجهني إليهم، فوالله لأدعنَّ أسفلها أعلاها، يعني مدينة الرسول، فوجهه في خمسة آلاف إلى المدينة، فأوقع بأهلها وقعة الحرة، فقاتله أهل المدينة قتالًا شديدًا، وخندقوا على المدينة، فرام ناحية من نواحي الخندق، فتعذر ذلك عليه، فخدع مروان بعضهم، فدخل ومعه مئة فارس، فأتبعه الخيل حتى دخلت المدينة، فلم يبق بها كثير أحد إلا قتل، وأباح حرم رسول الله، حتى ولدت الأبكار لا يعرف من أولدهن، ثم أخذ الناس على أن يبايعوا على =

= أنهم عبيد يزيد بن معاوية، فكان الرجل من قريش يؤتى به، فيقال: بايع آية أنك عبد قن ليزيد، فيقول: لا، فيضرب عنقه (أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج2، مقتل الحسين بن علي، ص250 ـ 251).

وروى الطبري في تاريخه، قال: قال عبد الملك بن نوفل وفصل ذلك الجيش من عند يزيد وعليهم مسلم بن عقبة وقال له إن حدث بك حدث فاستخلف على الجيش حصين بن نمير السكوني وقال له ادع القوم ثلاثًا فإن هم أجابوك وإلا فقاتلهم فإذا أظهرت عليهم فأبحها ثلاثًا فما فيها من مال أو رقة أو سلاح أو طعام فهو للجند فإذا مضت الثلاث فاكفف عن الناس. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، (سنة ثلاث وستين) إخراج أهل المدينة عامل يزيد، ص372).

وقال ياقوت الحموي: وفي هذه الحرة كانت وقعة الحرة المشهورة في أيام يزيد بن معاوية في سنة 63 وأمير الجيش من قبل يزيد مسلم بن عقبة المري، وسموه لقبيح صنيعه مسرفًا، قدم المدينة فنزل حرة وأقم وخرج إليه أهل المدينة يحاربونه، فكسرهم وقتل من الموالي ثلاثة آلاف وخمسمئة رجل ومن الأنصار ألفًا وأربعمئة، وقيل ألفًا وسبعمئة، ومن قريش ألفًا وثلاثمئة، ودخل جنده المدينة فنهبوا الأموال وسبوا الذرية واستباحوا الفروج، وحملت منهم ثمانمئة حرة وولدن، وكان يقال لأولئك الأولاد أولاد الحرة. (ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مصدر سابق، ج2، حرة واقم، ص249). وروى مثله أيضًا: (أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج6، 814 يزيد بن القعقاع القارئ، ص 276).

وفي تاريخ ابن عساكر: وأخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي أنا أبو بكر بن الطبري قالوا أنا أبو الحسين بن الفضل أنا عبد الله بن جعفر نا يعقوب نا يوسف بن موسى نا جرير عن مغيرة قال أنهب مسرف بن عقبة المدينة ثلاثة أيام فزعم المغيرة أنه افتض منها ألف عذراء. (علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج58 (مسعود ـ معافى)، ذكر من اسمه مسلم: 7425 ـ مسلم بن عقبة، ص108؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج4، ذكر وقعة الحرة، ص117 ـ 118؛ علي بن =

= الحسين المسعودي الشافعي، **التنبيه والإشراف**، دار صعب، بيروت، لبنان، ذكر أيام يزيد بن معاوية، ص263 ـ 264).

ومسرف: لقب مسلم بن عقبة المري صاحب وقعة الحرة، لأنه قد أسرف فيها. (إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م، ج4، فصل السين، مادة سرف، ص1373؛ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج8، فصل اللام، مادة لكع، ص324؛ محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج7، تفسير قوله تعالى: ﴿...وَلَا تُسْرِفُوٓاْ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ﴾ [سورة الأنعام: الآية 141]، المسألة الثالثة والعشرون، ص110).

وقد امتلأت كتب التاريخ ـ واللغة كذلك ـ بذكر وقعة الحرة وما جرى فيها من الفظائع وانتهاك حرمات المسلمين من الأنصار والمهاجرين، واستباحة مدينة رسول الله (ص)، وحنث مروان بن الحكم عهده وميثاقه لأهل المدينة وتحريضه مسلم على قتالهم، كما ذكر ابن خياط في تاريخه تفصيلًا أسماء مَنْ قتل من المهاجرين والأنصار والقرشيين، مما لا مكان لذكره هنا، ولمن أراد المزيد فلينظر مضافًا إلى ما سبق:

- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج8، ص245، باب قوله: ثاني اثنينْ إذ هما في الغار؛ ج8، ص499، باب يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ الآية؛ ج13، ص60 ـ 61، باب إذا قال عند قوم شيئًا ثم خرج فقال خلافه.
- محمود بن أحمد العيني، **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج14، باب البيعة في الحرب أن لا يفروا، ص224، وفيه أن مسلم بن عقبة أوقع بأهل المدينة وقعة عظيمة، قتل من وجوه الناس ألفًا وسبعمئة، ومن أخلاط الناس عشرة آلاف سوى النساء والصبيان؛ ج17، باب شهود الملائكة بدرًا، حديث (4022)، ص119 ـ 120.
- محمد بن حبان البستي، **الثقات**، ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1395هـ/ 1975م، ج2، يزيد بن معاوية أبو خالد، ص313 ـ 314. =

و«الوليد بن عقبة» يشرب الخمر جهارًا ويصلي سكرانًا، وهو الذي سمَّاه الله تعالى فاسقًا في كتابه الكريم[1]،

= ▪ خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط**، مصدر سابق، أمر الحرة، ص181 وما بعدها.

▪ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري) ، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج3، دعوة ابن الزبير للخلافة، ص550.

▪ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج4، سنة ثلاث وستين، ص372، وما بعدها. وغيرها كثير.

(1) روى أحمد بن حنبل في مسنده، وابن عساكر في تاريخه، وابن الأثير في أسد الغابة، وغيرهم، واللفظ للأول، قال: حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا محمد بن سابق، ثنا عيسى بن دينار، ثنا أبي أنه سمع الحارث بن ضرار الخزاعي قال: قدمت على رسول الله (ص) فدعاني إلى الإسلام، فدخلت في الإسلام وأقررت، ودعاني إلى الزكاة فأقررت بها، فقلت: يا رسول الله، أرجع إلى قومي فأدعوهم إلى الإسلام وأداء الزكاة، فمن استجاب منهم جمعت زكاته، فترسل لي يا رسول الله لإبان كذا وكذا لآتيك بما جمعت من الزكاة، فلما جمع الحارث ممن استجاب له، وبلغ الإبان الذي أراد رسول الله (ص) أن يبعث إليه، احتبس عليه الرسول فلم يأته، فظن الحارث أنه قد حدث فيه سخطة من الله ومن رسوله، فدعا سروات قومه فقال لهم: إن رسول الله (ص) قد كان وقَّت لي وقتًا ليرسل إلي برسوله ليقبض ما كان عندي من الزكاة، وليس من رسول الله (ص) الخلف، ولا أرى رسوله احتبس إلا من سخطة كانت، فانطلقوا فنأتي رسول الله (ص)، وبعث رسول الله (ص) وليد بن عقبة إلى الحارث ليقبض ما كان عنده مما جمع من الزكاة، فلما أن سار الوليد حتى بلغ بعض الطريق، فرق، فرجع، فأتى رسول الله (ص) فقال: يا رسول الله (ص) إن الحارث منعني الزكاة وأراد قتلي، فضرب رسول الله (ص) البعث إلى الحارث، وأقبل الحارث بأصحابه إذا استقبل البعث، وفصل من المدينة إذ لقيهم الحارث، فقالوا: هذا الحارث، فلما غشيهم قال: إلى من بعثتم، قالوا: إليك، قال: ولم، قالوا: إن رسول الله (ص) كان بعث إليك الوليد بن عقبة فرجع إليه فزعم أنك منعته الزكاة وأردت قتله، فقال: لا والذي بعث محمدًا بالحق ما رأيته ولا أتاني، فلما أن دخل الحارث على رسول الله (ص) =

= قال له: منعت الزكاة وأردت قتل رسولي، قال: لا والذي بعثك بالحق ما رأيته ولا أتاني، وما أقبلت إلا حين احتبس عليَّ رسولك، خشيت أن تكون كانت سخطة من الله ومن رسوله، فنزلت الحجرات: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ إلى قوله: ﴿فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة الحجرات: الآيات 6 إلى 8]. (أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج4، حديث الحرث بن ضرار الخزاعي، ص279؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج63، (8033) الوليد بن عتبة بن أبي معيط، ص228 ـ 229)؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، مصدر سابق، ج1، ص334 ـ 335).

وقال البلاذري: وقال أبو مخنف وغيره: خرج الوليد بن عقبة لصلاة الصبح وهو يميل، فصلى ركعتين ثم التفت إلى الناس، فقال: أزيدكم؟ فقال له عتّاب بن عَلّاق أحد بني عُوافة بن سعد التميمي، وكان شريفًا: لا زادك الله مَزيد الخير، ثم تناول حفنة من حصًى فضرب بها وجه الوليد، وحَصَبَه الناس، وقالوا: والله ما العجب إلّا ممَّن ولّاك، وكان عمر بن الخطاب فرض لعتّاب هذا مع الأشراف في ألفين وخمسمئة، وذكر بعضهم أنّ القَيءَ غلب على الوليد في مكانه، وقال يزيد بن قيس الأرحبي، ومعقل بن قيس الرياحي: لقد أراد عثمان كرامة أخيه بهوان أمة محمد (ص).

وفي الوليد يقول الحُطَيْئَة، وهو جرول بن أوس بن مالك بن جُؤَيَّة العبسي:

شَهِدَ الحُطَيْئَةُ يومَ يلقَى رَبَّهُ ... أنَّ الوليدَ أحقُّ بالعذرِ
نادَى وقد نَفِدت صلاتُهُمُ ... أأزيدُكُمْ ثَمَلًا وما يدْري
ليزيدَهُمْ خيرًا ولو قَبِلُوا ... منه لزادَهُمْ على عَشْرِ
فأبوا أبا وَهْبٍ ولو فَعَلُوا ... لَقَرَنْتَ بين الشَّفْعِ والوَتْرِ
حَبَسوا عِنانَكَ إذْ جَرَيْتَ ولو ... خَلَّوا عِنانَكَ لمْ تَزَلْ تَجْرِي

قالوا: ولم يكن بسيرة الوليد في عمله بأس، ولكنّه كان فاسقًا مسرفًا على نفسه.

وقال: حدثني العباس بن يزيد البصري، ثنا عبد الوهاب الثقفي، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، أن الوليد صلّى بالناس الصُبح ثم أقبل عليهم فقال: أزيدُكم؟ فرحل في ذلك رجل، أو قال رجال، إلى عثمان، فأُتي بالوليد، فأمر بجلده، =

و«عبد الله بن سعد بن أبي سرح» - المهدور الدم يوم فتح مكة - يصبح واليًا على مصر ومن المقرَّبين[1]،

= فلم يقم أحد، فلما قال الثالثة: من يجلده؟ قال عليّ: أنا، فقام إليه فجلده بدرّة يقال لها السَبتيّة لها رأسان، فضربه بها أربعين، فذلك ثمانون.

وقال أبو مخنف: لما صلَّى الوليد بالناس وهو سكران، أتى أبو زينب زهير بن عوف الأزدي، صديقًا له من بني أسد، يقال له: مُورِّع، فسأله أن يعاونه على الوليد في التماسه غِرَّته فتفقَّداه ذات يوم فلم يَرياه خرج لصلاة العصر، فانطلقا إلى بابه ليدخلا عليه، فمنعهما البواب، فأعطاه أبو زينب دينارًا، فسكت، فدخلا، فإذا هما به سكران ما يعقل، فحملاه حتى وضعاه على سريره، فقاء خمرًا، وانتزع أبو زينب خاتَمه من يده، ومضى وصاحبه على طريق البصرة حتى قدما على عثمان، فشهدا عليه بما رأيا حين صلّى، وبما كان منه حين دخلا عليه، فقال عثمان لعليّ: ما ترى؟ قال: أرى أن تُشخصه إليك، فإذا شهدا في وجهه حددته، فعَزَله عثمان وولّى سعيد بن العاص بن أبي أُحَيْحة الكوفة، وأمره بإشخاص الوليد، ففعل، ودعا عثمان بالرجلين فشهدا عليه في وجهه، فقال عليّ للحسن ابنه: قم يا بني فاجلده، فقال عثمان: يكفيكَ ذلك بعضُ مَنْ تَرى، فأخذ علي السوط ومشى إليه، فجعل يضربه والوليد يسبّه، وكان للسوط طرفان، فضربه أربعين، وعليه جُبَّة جِبْرٍ. (أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، ج1، الوليد بن عقبة يصلي بالناس وهو سكران فيحدّ، ص135 - 138).

(1) روى اليعقوبي في تاريخه، والطبري أيضًا في تاريخه، واللفظ للطبري، قال: حدثنا ابن حميد قال حدثنا سلمة عن ابن إسحاق قال: وكان رسول الله (ص) قد عهد إلى أمرائه من المسلمين حين أمرهم أن يدخلوا مكة ألا يقتلوا أحدا إلا من قاتلهم، إلا أنه قد عهد في نفر سماهم أمر بقتلهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة منهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح بن حبيب بن جذيمة بن نصر بن مالك بن حسل بن عامر بن لؤي وإنما أمر رسول الله (ص) بقتله أنه كان قد أسلم فارتد مشركًا ففرّ إلى عثمان وكان أخاه من الرضاعة فغيبه حتى أتى به رسول الله (ص) بعد أن اطمأن أهل مكة فاستأمن له رسول الله فذكر أن رسول الله (ص) صمت طويلًا ثم قال نعم فلما انصرف به عثمان قال رسول الله لمن حوله من أصحابه أما والله لقد صمت ليقوم إليه بعضكم فيضرب عنقه فقال رجل من الأنصار فهلا

و«زياد بن أبيه» ـ الوالغ في دماء المسلمين والباحث عن نسبٍ يؤويه ـ يدَّعيه «معاوية» أخًا له من السِفاح[1].

= أومأت إلى يا رسول الله قال إن النبي لا يقتل بالإشارة (أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج2، ص59 ـ 60؛ محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج2، ص335).

وذكر ابن الأثير، وابن كثير، وابن أبي الحديد، أن عثمان أعطى عبد الله بن سعد بن أبي سرح أخاه من الرضاعة الخمس من غنائم إفريقية في غزوها الأول.. وقال ابن كثير: أعطاه خمس الخمس. وكان مئة ألف دينار على ما ذكره أبو الفداء من تقدير ذلك الخمس بخمسمئة ألف دينار. وكان حظ الفارس من تلك الغنيمة العظيمة ثلاثة آلاف، ونصيب الراجل ألف كما ذكره علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير) في **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، مصدر سابق، ج3، ص173؛ وإسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج7، ص 170؛ وكذلك محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج3، ص312 ـ 313).

(1) روى ابن عساكر في تاريخه، قال: أنبأنا أبو محمد بن الأكفاني، نا عبد العزيز الكتاني، أنا تمام بن محمد، نا محمد بن سليمان، نا محمد بن، حدثنا إبراهيم بن هشام بن يحيى بن يحيى، حدثني أبي، عن جدي، قال: مرَّ زياد بن سمية بن أبي سفيان، وهو والٍ على البصرة، بأبي العربان المخزومي، وهو بمجلس فيه جماعة من قريش، وهو مكفوف البصر، قال أبو العربان: ما هذه الجلبة، قالوا: زياد بن أبي سفيان، قال: والله ما ترك أبو سفيان إلا يزيد، ومعاوية، وعتبة، وعنبسة، وحنظلة، ومحمد، فمن أين جاء زياد، فبلغ معاوية كلامه، فكتب إلى زياد أن سدَّ عنَّا وعنك هذا الكلب، فأرسل إليه زياد بمائتي دينار، فقال أبو العربان: وصل الله ابن أخي وأحسن جزاءه، قال: ثم مرَّ به زياد من الغد، فسلم، فبكى أبو العربان، فقال: ما يبكيك، قال: عرفت حزم صوت أبي سفيان في صوت زياد، فبلغ ذلك معاوية وكتب إليه:

ما ألبثتك الدنانير التي بعثت ... أن لونتك أبا العربان ألوانا
أمسى إليك زياد في أرومته ... نكرًا فأصبح ما أنكرت عرفانا

(علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج19، ذكر مَنْ اسمه زياد، ترجمة رقم (2309) زياد بن عبيد، ص177 ـ 178؛ عبد =

= الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، ج16، نسب زياد بن أبيه وذكر بعض أخباره وكتبه وخطبه، ص187).

روى ابن كثير في **البداية والنهاية** قال: قال أبو بكر بن أبي الدنيا: حدثني أبي عن هشام بن محمد حدثني يحيى بن ثعلبة أبو المقدم الأنصاري عن أمه عن عائشة عن أبيها عبد الرحمن بن السائب الأنصاري قال: جمع زياد أهل الكوفة فملأ منهم المسجد والرحبة والقصر ليعرض عليهم البراءة من علي بن أبي طالب، قال عبد الرحمن: فإني لمع نفر من أصحابي من الأنصار، والناس في أمر عظيم من ذلك وفي حصر، قال: فهومت تهويمة ـ أي نعست نعسة ـ فرأيت شيئًا أقبل طويل العنق، له عنق مثل عنق البعير، أهدب أهدل فقلت: ما أنت؟ فقال: أنا النقاد ذو الرقبة، بعثت إلى صاحب هذا القصر، فاستيقظت فزعًا فقلت لأصحابي: هل رأيتم ما رأيت؟ قالوا: لا! فأخبرتهم، وخرج علينا خارج من القصر فقال: إن الأمير يقول لكم: انصرفوا عني: فإني عنكم مشغول. وإذا الطاعون قد أصابه.

وروى ابن أبي الدنيا أن زيادا لما ولي الكوفة سأل عن أعبدها فدل على رجل يقال له أبو المغيرة الحميري، فجاء به فقال له: الزم بيتك ولا تخرج منه وأنا أعطيك من المال ما شئت، فقال: لو أعطيتني ملك الأرض ما تركت خروجي لصلاة الجماعة. فقال الزم الجماعة ولا تتكلم بشيء، فقال: لا أستطيع ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأمر به فضربت عنقه. (إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج8، أحداث سنة ثلاث وخمسين، ص68).

وروى الطبري في تاريخه، وكذلك ابن الأثير في **الكامل في التاريخ**: أن معاوية استعمل زيادًا على البصرة... فخطب خطبة بتراء لم يحمد الله فيها، وقيل بل حمد الله، فقال:... وإني أقسم بالله لآخذن الولي بالوالي والمقيم بالظاعن والمقبل بالمدبر والصحيح منكم بالسقيم حتى يلقى الرجل منكم أخاه فيقول انج سعد فقد هلك سعيد، أو تستقيم لي قناتكم... فإني لا أوتى بمدلج إلا سفكت دمه... وأيم الله إن لي فيكم لصرعى كثيرة فليحذر كل امرئ منكم أن يكون من صرعاي. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، (سنة خمس وأربعين) ذكر الخبر عن ولاية زياد البصرة، ص165 ـ 167؛ علي =

= بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج3، ذكر ولاية زياد بن أبيه البصرة، ص447 ـ 448).

وروى البلاذري قال: قالوا: وشخص زيادٌ إلى العراق لحمل الألفيّ ألف إلى معاوية، فلقيه مصْقَلَة بن هُبَيرة الشيباني، فقال له: أين تريد يا أبا الفضيل؟، قال: معاوية، قال: فلك عشرة آلاف درهم معجَّلة، ومثلها مؤجَّلة، إن ألقيت إليه ما أقول لك، إذ لقيته، فقل له: يا أمير المؤمنين، كان زياد عندك، وقد أكل العراق بَرَّه وبَحره، فخدعك حتى رضيت منه بألفيّ ألف درهم، ما أرى ما تقول الناس من أن زيادًا ابن أبي سفيان إلا حقًّا، فضمن له ذلك، فلما لقي معاوية ألقى إليه ما قال له زياد، قال: أوَقالوها؟، قال: نعم، فبعث معاوية إلى زياد فقدم عليه فادَّعاه، وقال معاوية للمغيرة: يا أبا عبد الله، سبقك زياد إليّ وقد خرجت قبله، فقال: يا أمير المؤمنين إن الأريب إذا كتم الأريب شامه، خذ حذرك واطو عني شرّك، إن زيادًا قدم يرجو الزيادة، وقدمت أتخوّف النقصان، فكان سيرنا على حسب ذلك.

قالوا: فلما قدم زياد على معاوية في مرّته الثانية، صعد المنبر وأمر زيادًا فصعد معه، فحمد معاوية الله تعالى وأثنى عليه، ثم قال: أيّها الناس، إني قد عرفت شَبَهَنا أهل البيت في زياد، فمن كان عنده شهادة فليُقِمْها، فقام الناس فشهدوا أنّه ابن أبي سفيان، أقرّ به قبل موته ثم مات، وقام أبو مريم السلولي، وكان خمارًا في الجاهلية، فقال: أشهد أن أبا سفيان قدم علينا يا أمير المؤمنين الطائف، فأتاني فاشتريتُ له لحمًا، وأتيته بخمر وطعام، فلما أكل قال: يا أبا مريم أصبْ لي بغيًا، فخرجتُ فأتيته بسميَّة، وقلت لها: إنّ أبا سفيان مَنْ قد عرفتِ شرَفَه وحاله، وقد أمرني أن أصيب له عِرسًا، فقالت: يجيء عُبيد زوجي من غنمه، فإذا تعشّى ووضع رأسه، أتيته، فلم تلبث أن جاءت تجرّ ذيلها، فدخلت معه، فلم تزل معه حتى أصبحت، فقلت له: كيف رأيتها؟، قال: خير صاحبة، لولا ذَفَر إبطيها، ونَتْن رُفْغَيْها، فقال زياد من فوق المنبر: مه يا أبا مريم، لا تشتم أمّهات الرجال فَتُشتم أمُّك، ثم جلس أبو مريم، وقام آخر فقال: أشهد أن عمر بن الخطاب أخذ بيد زياد فأخرجه يوم أخرجه إلى الناس، فقال رجل ممَّن كان حاضرًا: لله أبوه من رجلٍ لو كان له عُنْصُر، فقال أبو سفيان وهو إلى جانبي: أنا والله وضعته في رحم سُميَّة، وما له أبٌ غيري. (أحمد بن يحيى =

لقد مكَر «عمرو بن العاص» بـ: «أبي موسى الأشعري» في التحكيم[1]،

= البلاذري، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، ج4، زياد يوحي لمعاوية بأنه ابن أبي سفيان، ص216 ـ 217).

قال الشوكاني في نيل الأوطار: قوله: إن زياد بن أبي سفيان وقع التحديث بهذا في زمن بني أمية، وأما بعدهم فما كان يقال له إلا زياد بن أبيه، وقبل استلحاق معاوية له كان يقال له زياد بن عبيد، وكانت أمه سمية مولاة الحرث بن كلدة الثقفي وهي تحت عبيد المذكور، فولدت زيادًا على فراشه فكان ينسب إليه، فلما كان في أيام معاوية شهد جماعة على إقرار أبي سفيان بأن زيادًا ولده فاستلحقه معاوية بذلك وخالف الحديث الصحيح: إن الولد للفراش وللعاهر الحجر وذلك لغرض دنيوي، وقد أنكر هذه الواقعة على معاوية من أنكرها حتى قيلت فيها الأشعار، منها قول القائل:

ألا أبلغ معاوية بن حرب ... أتغضب أن يقال أبوك عفّ

مغلغلة من الرجل اليماني ... وترضى أن يقال أبوك زاني

وقد أجمع أهل العلم على تحريم نسبته إلى أبي سفيان، وما وقع من أهل العلم في زمان بني أمية فإنما هو تقيّة، وذكر أهل الأمهات نسبته إلى أبي سفيان في كتبهم مع كونهم لم يألفوها إلا بعد انقراض عصر بني أمية محافظة منهم على الألفاظ التي وقعت من الرواة في ذلك الزمان كما هو دأبهم. (محمد بن علي الشوكاني، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار**، دار الجليل، بيروت، لبنان، 1973م، ج5، باب أن مَنْ يبعث بهدي لم يحرم عليه شيء بذلك، ص193 ـ 194).

(1) روى الطبري في تاريخه، قال: قال أبو مخنف: حدثني أبو جناب الكلبي، أن عمرًا وأبا موسى حيث التقيا بدومة الجندل أخذ عمرو يقدِّم أبا موسى في الكلام، يقول: إنك صاحب رسول الله (ص)، وأنت أسنّ مني، فتكلَّمْ وأتكلَّم، فكان عمرو قد عوَّد أبا موسى أن يقدِّمه في كل شيء، اغتزى بذلك كله أن يقدمه، فيبدأ بخلع علي، قال: فنظر في أمرهما وما اجتمعا عليه، فأراده عمرو على معاوية فأبى، وأراده على ابنه فأبى، وأراد أبو موسى عمرًا على عبد الله بن عمر فأبى عليه، فقال له عمرو: خبرني ما رأيك، قال: رأيي أن نخلع هذين الرجلين ونجعل الأمر شورى بين المسلمين، فيختار المسلمون لأنفسهم مَنْ =

= أحبّوا، فقال له عمرو: فإن الرأي ما رأيت، فأقبلا إلى الناس وهم يجتمعون، فقال: يا أبا موسى، أعلمهم بأن رَأيَنا قد اجتمع واتفق، فتكلم أبو موسى فقال: إن رأيي ورأى عمرو قد اتفق على أمر نرجو أن يصلح الله عزَّ وجلّ به أمر هذه الأمة، فقال عمرو: صدق وبرّ يا أبا موسى، تقدَّم فتكلَّم، فتقدَّم أبو موسى ليتكلم فقال له ابن عباس: ويحك والله إني لأظنّه قد خَدَعكَ، إن كنتما قد اتفقتما على أمرٍ فقدِّمه فليتكلم بذلك الأمر قبلَك، ثم تكلَّم أنتَ بعدَه، فإن عمروًا رجلٌ غادر، ولا آمَن أن يكون قد أعطاك الرضا في ما بينك وبينه، فإذا قمت في الناس خالفكَ، وكان أبو موسى مغفَّلًا، فقال له: إنَّا قد اتفقنا، فتقدَّم أبو موسى فحمد الله عزَّ وجلّ وأثنى عليه، ثم قال: يا أيها الناس إنَّا قد نظرنا في أمر هذه الأمة، فلم نر أصلح لأمرها، ولا ألمَّ لشعثها، مِنْ أمرٍ قد جمع رَأيي ورَأيَ عمرو عليه، وهو أن نخلع عليًّا ومعاوية، وتستقبل هذه الأمة هذا الأمر فيولّوا منهم من أحبوا عليهم، وإني قد خلعت عليًّا ومعاوية، فاستقبلوا أمركم وولُّوا عليكم مَنْ رأيتموه لهذا الأمر أهلًا، ثم تنحى وأقبل عمرو بن العاص فقام مقامه، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: إن هذا قد قال ما سمعتم، وخلعَ صاحبه، وأنا أخلعُ صاحبه كما خَلَعه وأُثبت صاحبي معاوية، فإنه وليّ عثمان بن عفان (رض)، والطالبَ بدمه، وأحقّ الناس بمقامه، فقال أبو موسى: ما لكَ لا وَفَقَكَ الله، غَدَرتَ وفَجَرت، إنَّما مَثلك كمثل الكلب، إن تحمل عليه يلهث، أو تتركه يلهث، قال عمرو: إنَّما مثلك كمثل الحمار يحمل أسفارًا، وحَمل شريح بن هانئ على عمرو فقنعه بالسوط، وحمل على شريح ابنٌ لعمرو فضربه بالسوط، وقام الناس فحجزوا بينهم، وكان شريح بعد ذلك يقول: ما ندمت على شيء ندامتي على ضرب عمرو بالسوط ألّا أكون ضربته بالسيف آتيًا به الدهر ما أتى، والتمس أهل الشام أبا موسى فركب راحلته ولحق بمكة، قال ابن عباس: قبَّح الله رأي أبي موسى، حذَّرته وأمَرتُه بالرأي فما عقل، فكان أبو موسى يقول: حذَّرَني ابن عباس غدرة الفاسق، ولكني اطمأننت إليه، وظننت أنه لن يؤثِر شيئًا على نصيحة الأمة، ثم انصرف عمرو وأهل الشام إلى معاوية وسلَّموا عليه بالخلافة، ورجع ابن عباس وشريح بن هانئ إلى علي. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، (سنة سبع وثلاثين) اجتماع الحكمين بدومة الجندل، ص49 ـ 52). وأورد ابن الأثير في تاريخه =

وتمكّن «الأشعث بن قيس» من إثارة فتنة الخوارج[1]،

= كامل الرواية والأحداث، انظر: علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج3، أحداث سنة (36) ذكر ابتداء وقعة صفين، ص276 وما بعدها؛ أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج2، خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ص188 ـ 190).

وروى ابن مزاحم المنقري، قال: ولمَّا فعل عمرو ما فعل، واختلط الناس، رجع إلى منزله فجهّز راكبًا إلى معاوية يخبره بالأمر من أوله إلى آخره، وكتب في كتاب على حدة:

أتتكَ الخلافة مزفوفة	هنيئًا مريئًا تقرّ العيونا
تُزفّ إليك كزف العروس	بأهون مِنْ طَعنك الدارعينا
وما الأشعري بصلد الزناد	ولا خامل الذكر في الأشعرينا
ولكن أتيحت له حية	يظل الشجاع لها مستكينا
فقالوا وقلت وكنت امرًا	أجهجه بالخصم حتى يلينا
فَخُذها ابن هند على بأسها	فقد دافع الله ما تحذرونا
وقد صرف الله عن شامكم	عدوًا شنيًّا وحربًا زبونا

(نصر بن مزاحم المنقري، **وقعة صفين**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1382هـ، ص547).

(1) روى اليعقوبي في تاريخه قال: وكان ممَّن تنبأ طليحة بن خويلد الأسدي بنواحيه، وكان أنصاره غطفان، ورئيسهم عيينة بن حصن الفزاري، والأسود العنسي باليمن، ومسيلمة بن حبيب الحنفي باليمامة، وسجاح بنت الحارث التميمية، ثم تزوجت بمسيلمة، وكان الأشعث بن قيس مؤذنها، (أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج 2، أيام أبي بكر، ص129).

روى البلاذري قال: وحدثني أبو التمار قال: حدثني شريك قال: أنبأنا إبراهيم بن مهاجر، عن إبراهيم النخعي قال: ارتد الأشعث بن قيس الكندي في ناس من كندة فحوصروا، فأخذ الأمان لسبعين منهم ولم يأخذه لنفسه، فأتى به أبو بكر فقال: إنا قاتلوك، لأنه لا أمان لك إذ أخرجت نفسك من العدة. فقال: بل تمن

= علي يا خليفة رسول الله وتزوجني. ففعل وزوجه أخته (أحمد بن يحيى البلاذري، **فتوح البلدان**، عني بمراجعته والتعليق عليه: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1398هـ/ 1978م، ردة الأشعث بن قيس، ص109).

روى الطبري في تاريخه قال: فجاء الأشعث بن قيس إلى علي فقال له ما أرى الناس إلا قد رضوا وسرهم أن يجيبوا القوم إلى ما دعوهم إليه من حكم القرآن فإن شئت أتيت معاوية فسألته ما يريد فنظرت ما يسأل قال ائته إن شئت فسله فأتاه فقال يا معاوية لأي شيء رفعتم هذه المصاحف قال لنرجع نحن وأنتم إلى ما أمر الله عز وجل به في كتابه تبعثون منكم رجلًا ترضون به ونبعث منا رجلًا ثم نأخذ عليهما أن يعملا بما في كتاب الله لا يعدوانه ثم نتبع ما اتفقا عليه فقال له الأشعث بن قيس هذا الحق، فانصرف إلى علي فأخبره بالذي قال معاوية فقال الناس فإنا قد رضينا وقبلنا فقال أهل الشأم فإنا قد اخترنا عمرو بن العاص فقال الأشعث وأولئك القوم الذين صاروا خوارج بعد فإنا قد رضينا بأبي موسى الأشعري قال على فإنكم قد عصيتموني في أول الأمر فلا تعصوني الآن إني لا أرى أن أولي أبا موسى فقال الأشعث وزيد بن حصين الطائي ومسعر بن فدكي لا نرضى إلا به. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، ص36 ـ 37). (أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج2، ص188 ـ 189). المنتخب من ذيل المذيل: ص45).

وقدم عبد الرحمن بن ملجم المرادي الكوفة لعشر بقين من شعبان سنة 40، فلما بلغ عليًا قدومه قال: وقد وافى؟ أما إنه ما بقي علي غيره، هذا أوانه، فنزل على الأشعث بن قيس الكندي. فأقام عنده شهرًا يستحد سيفه (أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، مصدر سابق، ج2، ص212).

روى ابن سعد في طبقاته قال: فقدم عبد الرحمن بن ملجم الكوفة... وبات تلك الليلة التي عزم فيها أن يقتل عليًا في صبيحتها يناجي الأشعث بن قيس الكندي في مسجده حتى كاد أن يطلع الفجر، فقال له الأشعث: فضَحَكَ الصبح فقم، فقام. (محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، مصدر سابق، ج3، ص 36).

وروى البلاذري قال: قالوا: لم يزل ابن ملجم تلك الليلة عند الأشعث بن قيس يناجيه حتى قال له الأشعث: قم فقد فضحكَ الصبح، وسمع ذلك من قوله حجر =

وتتبَّع «زياد» شيعة عليّ (ع) وأنصاره فقتلهم وسجنهم تحت كل حجر ومدر[1]،

= ابن عدي الكندي فلما قتل علي قال له حجر: يا أعور أنت قتلته.

قال المدائني: قال مسلمة بن المحارب: سمع الكلام عفيف عم الأشعث، فلما قتل علي، قال عفيف: هذا من عملك وكيدك يا أعور.

ويقال: إن رجلًا من حضرموت لحق ابن بجرة فصرعه وأخذ سيفه، فقال الناس: خذوا صاحب السيف، فخاف أن يتغاووا عليه ولا يسمعوا منه، فألقى السيف ومضى وهرب ابن بجرة. (أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، ج2، أمر ابن ملجم وأمر أصحابه ومقتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، ص353).

وقال ابن الأثير: وشهد الأشعث بن قيس صفين مع علي وكان ممن ألزم عليًا بالتحكيم. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، مصدر سابق، ج1، ص118).

وقال الشهرستاني: اعلم أن أول من خرج على أمير المؤمنين علي (ع) جماعة ممَّن كان معه في حرب صفين، وأشدّهم خروجًا عليه ومروقًا من الدين، الأشعث بن قيس الكندي.... (محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص114).

(1) روى الطبري في تاريخه، وابن عساكر كذلك، وابن الأثير في الكامل، والبلاذري في **أنساب الأشراف**، واللفظ للأول، قال: قال أبو مخنف:... جاء قيس بن عباد الشيباني إلى زياد فقال له: إن امرءاً مِنَّا من بني همام يقال له صيفي بن فسيل، من رؤوس أصحاب حجر، وهو أشدّ الناس عليك، فبعث ابن زياد إليه فأتى به، فقال له زياد: يا عدوّ الله، ما تقول في أبي تراب؟، قال: ما أعرف أبا تراب!، قال زياد: ما أعرفَك به، قال: ما أعرِفه، قال: أمَا تعرف علي بن أبي طالب؟ قال: بلى، قال: فذاك أبو تراب، قال: كلا، فذاك أبو الحسن والحسين، فقال له صاحب الشرطة: يقول لك الأمير: هو أبو تراب، وتقول أنت: لا، قال: وإن كذب الأمير، أتريد أن أكذب وأشهد له على باطل كما شهد؟! قال زياد: وهذا أيضًا من ذنبك، عليَّ بالعصاة، فأُتي بها، فقال زياد: ما قولك في علي؟، قال: أحسنُ قولٍ أنا قائله في عبدٍ من عباد الله المؤمنين.، قال زياد: اضربوا عاتقه بالعصا حتى يلصق بالأرض،

= فضُرب حتى لزم الأرض، ثم قال: أقلعوا عنه، إيه ما قولك في علي؟، قال: والله لو شرَّحتني بالمواسي والمِدى، ما قلتُ إلا ما سمعت مني، قال زياد: لَتَلعَنَّنه أو لأضربنّ عنقك، قال: إذن تضربها والله قبل ذلك، فإن أبيت إلا أن تضربها، رضيت بالله وشقيتَ أنت، قال زياد: ادفعوا في رقبته، ثم قال: أوقروه حديدًا وألقوه في السجن. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، (سنة إحدى وخمسين) ذكر سبب مقتل حجر بن عدي، ص198؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج24، ترجمة رقم (2908) صيفي بن فسيل، ص258 ـ 259؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج3، ذكر مقتل حجر بن عدي، وعمرو بن الحمق وأصحابهما، ص477 ـ 478؛ أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، ج4، أمر أصحاب حجر بن عدي، ص280).

وروى الطبري في تاريخه، وابن الأثير في الكامل، وغيرهما، واللفظ للأول: ثم أقبل (أي معاوية بن هند) على عبد الرحمن العنزي، فقال له: إيه يا أخا ربيعة، ما قولك في علي؟ قال: دعني ولا تسألني، فإنه خير لك، قال: والله لا أدعك حتى تخبرني عنه، قال: أشهد أنه كان من الذاكرين الله كثيرًا، ومن الآمرين بالحق، والقائمين بالقسط، والعافِّين عن الناس، قال: فما قولك في عثمان؟ قال: هو أول مَنْ فَتح باب الظلم وارتَجَ أبواب الحق، قال: قتلتَ نفسكَ، قال: بل إيَّاك قتلت، فبعث به معاوية إلى زياد وكتب إليه: أمَّا بعد فإن هذا العنزي شرّ مَنْ بعثت، فعاقِبه عقوبتَه التي هو أهلها، واقتُله شرَّ قتلةٍ، فلما قدم به على زياد، بعثَ به إلى قس الناطف، فدُفن به حيًّا. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، تسمية الذين بعث بهم إلى معاوية حجر بن عدي وأصحابه، ص206؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج3، ذكر مقتل حجر بن عدي، وعمرو بن الحمق وأصحابهما، ص486).

وروى الطبراني في **المعجم الكبير**، وابن أعثم في **الفتوح**، وابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق**، والذهبي في **تاريخ الإسلام وسير أعلام النبلاء**، واللفظ للطبراني: حدثنا علي بن عبد العزيز، ثنا أبو نعيم، ثنا سفيان، عن يونس بن =

ووقف خلف هؤلاء قبائل من الأعراب كـ«كلب» و«سليم»، أحسَن «معاوية» استخلاص ولائها خلال عشرين عامًا من ولايته على الشام، فكان من الطبيعي في تركيبة من هذا القبيل أن لا تراعى الحدود الشرعية[1]، وأن تمارس السياسات على أساس الوصول إلى الأهداف المرسومة لاستعادة المجد التليد، حيث تعتبر كل وسيلة

= عبيد، عن الحسن قال: كان زياد يتتبع شيعة علي (رض) فيقتلهم، وفي الفتوح لابن أعثم: وجعل زياد يتتبع شيعة علي بن أبي طالب فيقتلهم تحت كل حجر ومدر حتى قتل منهم خلقا كثيرًا، وجعل يقطع أيديهم وأرجلهم ويسمل أعينهم، وجعل أيضا يغري بهم معاوية، فقتل منهم معاوية جماعة. (سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، مصدر سابق، ج3، بقية أخبار الحسن بن علي، الخبر (2690)، ص70؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج19، ذكر من اسمه زياد، الترجمة (2309) زياد بن عبيد، ص202؛ محمد بن أحمد الذهبي، مصدر سابق، ج3، ترجمة 112 ـ زياد بن أبيه، ص496؛ محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج4، ص210؛ أحمد بن أعثم، **كتاب الفتوح**، تحقيق: علي شيري، ط1، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1411هـ، ج4، ذكر موت زياد بن أبيه، ص316).

(1) روى الطبري في تاريخه قال: قال أبو مخنف:... قال له معاوية بن خديج:... والله لأقتلنّك يا ابن أبي بكر (يقصد محمد بن أبي بكر)... أتدري ما أصنع بك، أدخلك في جوف حمار ثم أحرقه عليك بالنار، فقال له محمد: إن فعلتم بي ذلك فطالما فعل ذلك بأولياء الله، وإني لأرجو هذه النار التي تحرقني بها أن يجعلها الله عليّ بردًا وسلامًا كما جعلها على خليله إبراهيم، وأن يجعلها عليك وعلى أوليائك كما جعلها على نمرود وأوليائه، إن الله يحرقك ومَن ذكرته قبل، وإمامك، يعني معاوية، وهذا، وأشار إلى عمرو بن العاص، بنارٍ تلظى عليكم، كلما خبت زادها الله سعيرًا... فغضب معاوية فقدّمه فقتله، ثم ألقاه في جيفة حمار، ثم أحرقه بالنار، فلما بلغ ذلك عائشة جزعت عليه جزعًا شديدًا، وقنتت عليه في دبر الصلاة تدعو على معاوية وعمرو. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج5، (سنة ثمان وثلاثين) مقتل محمد بن أبي بكر، ص 104).

مشروعة للوصول إلى الهدف المنشود[1]،

---

(1) روى الطبري في تاريخه عن هشام بن محمد بأسانيده، وذكره ابن الأثير في تاريخه: أن معاوية استعمل المغيرة بن شعبة على الكوفة سنة إحدى وأربعين، فلما أمَّره عليها دعاه وقال له:... وقد أردت إيصاءك بأشياء كثيرة أنا تاركها اعتمادًا على بصرك، ولست تاركًا إيصاءك بخصلة؛ لا تترك شتم عليٍّ وذمَّه، والترحُّم على عثمان والاستغفار له، والعيب لأصحاب عليٍّ والإقصاء لهم، والإطراء بشيعة عثمان والإدناء لهم. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، (سنة إحدى وخمسين) ذكر سبب مقتل حجر بن عدي، ص187 ـ 188، علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج3، ذكر مقتل حجر بن عدي وعمرو بن الحمق وأصحابهما، ص472).

وروى البلاذري في **أنساب الأشراف** قال: وقد قيل: إن معاوية دسّ إلى جعدة بنت الأشعث بن قيس، وأرغبها حتى سمَّته، وكانت شانئة له، وقال الهيثم بن عدي: دسّ معاوية إلى ابنة سهيل بن عمرو، امرأة الحسن، مئة ألف دينار على أن تسقيه شربة بعث بها إليها ففعلت. (أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، مصدر سابق، ج2، ص395، وفاة الحسن بن علي (ع)).

وروى ابن عساكر في تاريخه قال: وولى (معاوية) يزيد بن معاوية الموسم فحجّ بالناس سنة إحدى وخمسين، ثم اعتمر معاوية في رجب سنة ست وخمسين وقدم المدينة، فكان بينه وبين الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن الزبير، ما كان من الكلام في البيعة ليزيد بن معاوية، وقال: إني أتكلم بكلام فلا تردوا عليَّ شيئًا فأقتلكم، فخطب الناس وأظهر أنهم قد بايعوا، وسكتَ القوم فلم يقرّوا ولم ينكروا خوفًا منه، ورحل معاوية من المدينة على هذا. (علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج59، ترجمة (7510) معاوية بن صخر، ص120؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج8، ثم دخلت سنة ست وخمسين، ص86). وذكر الخبر ابن قتيبة مفصّلًا في **الإمامة والسياسة** فانظر: عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة)، **الإمامة والسياسة**، تحقيق: طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، ج1، قدوم معاوية المدينة على هؤلاء القوم وما كمان بينهم من المنازعة، ص157 وما بعدها.

حتى إن «ميكيافيللي»[1] يقف تلميذًا صغيرًا في مدرسة هؤلاء.

= وروى الطبري في تاريخه قال: وكتب يوسف إلى هشام: أن أهل هذا البيت من بني هاشم قد كانوا هلكوا جوعًا حتى كانت همة أحدهم قوت عياله، فلما ولِّي خالد العراق أعطاهم الأموال فقووا بها حتى تاقت أنفسهم إلى طلب الخلافة. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج5، مقتل خالد بن عبد الله القسري وذكر سبب ذلك، ص558).

روى الطبري في تاريخه، قال: قال أبو مخنف: ولما قتلَ يوسفُ زيدَ بن علي أقبل حتى دخل الكوفة، فصعد المنبر فقال: يا أهل المدرة الخبيثة، إني والله ما تقرن بي الصعبة، ولا يقعقع لي بالشنآن، ولا أخوَّف بالذئب، هيهات، حبيت بالساعد الأشدّ، أبشروا يا أهل الكوفة بالصغار والهوان، لا عطاء لكم عندنا، ولا رزق، ولقد هممت أن أخرب بلادكم ودوركم وأحرمكم أموالكم، أما والله ما علوت منبري إلا أسمعتكم ما تكرهون عليه. (المصدر نفسه، ج5، (سنة اثنتين وعشرين ومئة) ذكر الخبر عن مقتل زيد بن علي، ص507).

(1) نيكولو مكيافيلي (Niccolò Machiavelli) (ولد في فلورنسا، 3 مايو، 1469 - وتُوفي فيها في 21 يونيو، م)، فيلسوف سياسي إبان عصر النهضة، دوَّن خلاصة تجاربه السياسية ومطالعاته المختلفة في كتابه الأشهر «**الأمير**»، الذي دعا فيه إلى قيام دولة إيطالية موحدة بحاكم قوي دون اعتبار القيم الأخلاقية، وقد أثَّرت آراؤه وأفكاره التي بثها في كتبه في القادة والسياسيين بأوروبا، بل في العالم كله، خاصة مبدأ الغاية تبرر الوسيلة، مهما تكن هذه الوسيلة منافية للدين والأخلاق، فالمهم هو تحقيق المصلحة العامة أو الخاصة، فهو يرى في كتابه «**الأمير**» أن الحاكم يجب أن يكون ماكرًا، والأمير يجب أن يحافظ على العهد حين يعود عليه بالفائدة فقط!!! أمَّا إذا كانت المحافظة على ذلك لن تعود عليه بالفائدة فيجب عليه عندئذٍ أن يكون غادرًا، واستنتج ميكيافيللي من ذلك أنه لا يلزم الأمير أن يكون متحليًا بفضائل الأخلاق المتعارف عليها، ولكن يجب عليه أن يتظاهر بأنه يتصف بها، بل وأن يبدو متديّنًا، ولهذا، فإن الغاية في السياسة - من وجهة نظره - تبرر الوسائل المنافية لفضائل الأخلاق، ولقد اختار موسوليني كتاب «**الأمير**» موضوعًا لأطروحته التي قدمها للدكتوراه، وكان هتلر يقرأ هذا الكتاب قبل أن ينام كل ليلة، وناهيك عن من سبقهم من الملوك والأباطرة كفريدريك، وبسمارك، وكريستينا.

ثم جاء العباسيون[1] ليكملوا مشوار الأمويين في الاضطهاد والقتل والتشريد لأبناء عمومتهم من العلويين ولمؤيديهم وشيعتهم، وبوتيرة أشدّ، ووسائل أبشع وأعظم في الاضطهاد والتنكيل، حتى قال أحد الشعراء واصفًا ظلمهم على طريقة المثل القائل: «رحمَ الله النبَّاش الأوَّل».

يا ليت جور بني مروان دام لنا وليت عدل بني العباسِ في النار

فاستغلوا انتسابهم إلى البيت الهاشمي ليتسلطوا على رقاب المسلمين، ولينزلوا بخصومهم الخسف والهوان، فكان القتل والسجن والتعذيب والاضطهاد ديدن الحكَّام في الدولتين، حتى توارى عن الأنظار، ولجأ إلى الأمصار البعيدة الكثير من المعارضين.

= من أشهر مقولات مكيافيللي: حبي لنفسي دون حبي لبلادي، من الأفضل أن يخشاك الناس على أن يحبوك، والغاية تُبرر الوسيلة.

(http://ar.wikipedia.org).

(1) روى الطبري في تاريخه، والمقريزي في النزاع والتخاصم، واللفظ للأول، قال: وذكر أبو يعقوب بن سليمان، قال: حدثتني جمرة العطارة، عطارة أبي جعفر، قالت: لما عزم المنصور على الحج، دعا ريطة بنت أبي العباس، امرأة المهدي، وكان المهدي بالريّ قبل شخوص أبي جعفر، فأوصاها بما أراد، وعهد إليها، ودفع إليها مفاتيح الخزائن، وتقدم إليها وأحلفها ووكّد الأيمان لا تفتح بعض تلك الخزائن، ولا تُطلع عليها أحدًا إلا المهدي، ولا هي إلا أن يصحّ عند موته، فإذا صح ذلك اجتمعت هي والمهدي وليس معهما ثالث حتى يفتحا الخزانة، فلما قدم المهدي من الريّ إلى مدينة السلام، دفعت إليه المفاتيح وأخبرته عن المنصور أنه تقدَّم إليها فيه ألّا يفتحه ولا يطّلع عليه أحدًا حتى يصحّ عندها موته، فلما انتهى إلى المهدي موت المنصور، ووَلِيَ الخلافة، فتح الباب ومعه ريطة، فإذا أزج كبير فيه جماعة من قتلاء الطالبيين، وفي آذانهم رقاع فيها أنسابهم، وإذا فيهم أطفال، ورجال، شباب ومشايخ، عدة كثيرة، فلما رأى ذلك المهدي ارتاع لما رأى، وأمر فحفرت لهم حفيرة فدفنوا فيها وعمل عليهم دكان. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج6، (سنة =

= 158) ذكر الخبر عن وصاياه (أبو جعفر المنصور)، ص343 ـ 344)، أحمد بن علي المقريزي، **النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم**، تحقيق: علي عاشور، لا ط، لا تا، ذكر خلفاء بني العباس وأعمالهم، ص144).

وروى أبو نعيم الأصبهاني في **مسند أبي حنيفة** قال: حدثنا محمد بن أحمد، ثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة، ثنا نصر بن عبد الرحمن، قال: سمعت أبا نعيم يقول: سمعت زفر بن الهذيل، يقول: كان أبو حنيفة رحمه الله يجهر بالكلام أيام إبراهيم جهرًا شديدا، فجاء كتاب أبي جعفر ـ يعني ـ المنصور، إلى عيسى بن موسى، أن أحمل أبا حنيفة إلى بغداد فحمل، فعاش أيامًا ثم مات، في سنة خمسين ومئة، في شعبان، توفي وهو ابن سبعين سنة.

قال: وقال أبو نعيم: يقولون: أنه سقاه شربة.

وقال بشر بن الوليد: في ما أخبرنيه عنه: إن أبا حنيفة مات في السجن؛ إذ أراده أبو جعفر أن يوليه، فأبى، فحلف عليه ليفعلن، فحلف أبو حنيفة أن لا يفعل، فحلف أبو جعفر ثانية، فحلف أبو حنيفة أنه لا يفعل، فقيل لأبي حنيفة، ألا ترى أمير المؤمنين يحلف، فقال: أمير المؤمنين أقدر على كفارة أيمانه، فأمر به إلى الحبس فلم يزل في الحبس بهذه الحال، حتى توفي فيه. (أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **مسند الإمام أبي حنيفة**، تحقيق وتعليق: نظر محمد الفاريابي، ط1، مكتبة الكوثر، الرياض، 1415هـ/ 1994م، ص17 ـ 18).

وروى المقريزي قال: وأما أبو جعفر عبد الله بن محمد المنصور فإنه تزيّا بزي الأكاسرة... ثم حبس عبد الله وعدة من بني الحسن ومعهم الديباج بن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان، وهو أخوهم لأمهم فاطمة بنت أبي عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب، وجعل القيود والأغلال في أرجلهم وأعناقهم، وأركبهم محامل بغير وطاء وسار بهم كذلك من المدينة النبوية وطنهم ووطن آبائهم حتى قدموا عليه وهو بالربذة، فأمر بالديباج فشقت عنه ثيابه وضرب خمسين ومئة سوط فأصاب سوط منها وجهه، فقال: ويحك اكفف عن وجهي فإن له حرمة برسول الله (ص)، فقال المنصور للجلاد: الرأس الرأس، فضرب على رأسه نحوا من ثلاثين سوطًا فأصاب إحدى عينيه سوط منها فسالت على خده ثم قتله، ومضى ببني حسن إلى الكوفة فسجنهم بقصر بن هبيرة وأحضر محمد بن إبراهيم بن حسن وأقامه، ثم بنى عليه أسطوانة وهو حي وتركه حتى مات جوعًا وعطشًا، ثم قتل أكثر من معه من بني حسن، وكان إبراهيم الغمر بن الحسن بن

= الحسن بن علي بن أبي طالب فيمن حمل مصفداً بالحديد من المدينة إلى الأنبار... وكان يقول لأخوته عبد الله والحسن: أعوذ بالله من مناطيهن منايا، تمنينا ذهاب سلطان بني أمية واستبشرنا بسلطان بني العباس، ولم يكن قد انتهت بنا الحال إلى ما نحن عليه.

وجاء في كتاب **الحلة السيراء** لابن الأبَّار: وقد قيل إن إدريس هرب إلى المغرب في أيام جعفر المنصور عند قتل أخويه محمد وإبراهيم... وأن أبا جعفر بعث إليه مَنْ سمَّه، والصحيح أن ذلك كان في خلافة الهادي بالعراق... وفي آخر خلافة عبد الرحمن بن معاوية بالأندلس... وأن إدريس وقع إلى مصر وعلى بريدها واضح مولى صالح بن المنصور ـ وكان رافضيًا ـ ، فحمله على البريد إلى أرض المغرب، حتى انتهى إلى المدينة وليلى من أرض طنجة، فاستجاب له مَنْ بها وبأعراضها من البربر، فلما وُلِّي الرشيد علم بذلك، فضرب عنق واضح وصلبه، ودسّ إلى إدريس مَنْ أنِسَ به واطمأن إليه... حتى سَمَّه. (محمد بن عبد الله القضاعي (ابن الأبّار)، **الحُلَّة السِّيَرَاء في تراجم الشعراء**، وضع حواشيه وعلّق عليه: علي إبراهيم محمود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1429هـ/ 2008م، ج1، إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب، ص51).

وقد قتل أبو جعفر أيضًا إسماعيل الديباج بن إبراهيم الغمر ومحمد بن إبراهيم، قيل دفنه حيًا، وكان لأبي القاسم الرسي بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل الديباج ضيعة بالمدينة يقال لها الرأس فلم يسمح له أبو جعفر بالمقام بها حتى طلبه، ففر إلى السند وقال:

لم يَرْوِهِ ما أراق البغي من دمنا
في كل أرض فلم يقصر من الطلب
وليس يشفي غليلًا في حشاه سوى
أن لا يرى فوقها ابن لبنت نبي

(أحمد بن علي المقريزي، **النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم**، مصدر سابق، ذكر خلفاء بني العباس وأعمالهم، ص 141 ـ 144).

روى السيوطي في تاريخ الخلفاء قال: وفي سنة خمس وأربعين كان خروج الأخوين محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي =

= طالب، فظفر بهما المنصور فقتلهما وجماعة كثيرة من آل البيت، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون، وكان المنصور أوّل من أوقع الفتنة بين العباسيين والعلويين... وآذى المنصور خلقًا من العلماء ممَّن خرج معهما أو أمر بالخروج، قتلًا وضربًا وغير ذلك، منهم أبا حنيفة، وعبد الحميد بن جعفر، وابن عجلان، وممَّن أفتى بجواز الخروج مع محمدٍ على المنصور: مالكُ بن أنس رحمه الله، وقيل له: إنّ في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنّما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، عني بتحقيقه: إبراهيم صالح، دار صادر، بيروت، المنصور أبو جعفر عبد الله، ص310).

روى ابن تغري في النجوم الزاهرة قال: فيها (سنة خمس وأربعين ومئة) قَتَل الخليفةُ أبو جعفر المنصور محمدًا وإبراهيمَ ابنيّ عبد الله بن حسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب واحدًا بعد واحد، فقُتِل محمد بالمدينة، وبعده بمدّة قُتِل إبراهيم... قال الهيثم: حبسهم أبو جعفر المنصور في سرداب (يعني عبد الله المذكور وأقاربه من بني الحسن)... قال: حبسهم في سرداب تحت الأرض، لا يعرفون ليلًا ولا نهارًا... ولم يكن عندهم بئر للماء ولا سقاية، فكانوا يبولون ويتغوَّطون في مواضعهم، وإذا مات منهم ميت لم يُدفن، بل يَبْلى وهم ينظرون إليه، فاشتدّ عليهم رائحة البول والغائط، فكان الوَرَمُ يبدو في أقدامهم، ثم يترقّى إلى قلوبهم فيموتون، ويقال: إن أبا جعفرٍ المنصور رَدَم عليهم السرداب، فماتوا، وكان يُسمع أنينُهم أيامًا. (يوسف بن تغري بردي الأتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، قدّم له وعلّق عليه: محمد حسين شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ، 1992م، مصدر سابق، ج2، (سنة 145) السنة الأولى من ولاية يزيد بن حاتم المهلّبي على مصر، ص7؛ يوسف بن قُزغلي (سبط بن الجوزي)، **تذكرة الخواص من الأمة بذكر خصائص الأئمة**، تحقيق: حسين تقي زاده، ط1، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، قم، إيران، 1426هـق).

وعبد الله المحض كان المنصور يسميه: عبد الله المذلة، قتله في حبسه بالهاشمية سنة 145 لما حبسه مع تسعة عشر من ولد الحسن ثلاث سنين، وقد غيرت السياط لون أحدهم وأسالت دمه، وأصاب سوط إحدى عينيه فسالت، وكان يستسقي الماء فلا يسقى، فردم عليهم الحبس فماتوا، وفي (**تاريخ اليعقوبي**،

= مصدر سابق، ج3، ص 106) أنهم وجدوا مسمارين في الحيطان. ومحمد بن عبد الله النفس الزكية قتله حميد بن قحطبة سنة 145، وجاء برأسه إلى عيسى بن موسى وحمله إلى أبي جعفر المنصور فنصبه بالكوفة وطاف به البلاد، وأما إبراهيم بن عبد الله فندب المنصور عيسى بن موسى من المدينة إلى قتاله فقاتل بباخمرى حتى قتل سنة 145، وجيء برأسه إلى المنصور فوضعه بين يديه، وأمر به فنصب في السوق: ثم قال للربيع: أحمله إلى أبيه عبد الله في السجن، فحمله إليه، وقال النسابة العمري في المجدى: ثم حمل ابن أبي الكرام الجعفري رأسه إلى مصر، (يوسف بن قُزغلي (سبط بن الجوزي)، **تذكرة الخواص من الأمة بذكر خصائص الأئمة**، مصدر سابق، ص76 وما بعدها، ذكر حبس المنصور لعبد الله المحض بن حسن وإخوته).

لقد نسي الناس فعال بني أمية، عندما رأوا فعال بني العباس بهم، وقال أبو عطاء السندي، وهو أفلح بن يسار، المتوفى سنة 180 هـ:

يا ليت جور بني مروان دام لنا ... وليت عدل بني العباس في النار

وقال منصور بن الزبرقان النمري، المتوفى في خلافة الرشيد:

آلُ النبيِّ وَمَنْ يُحِبُّهُمُ ... يتطامنون مَخَافَةَ القَتْلِ

أَمِنَ النَّصَارى واليهودُ وَهُمْ ... من أُمَّةِ التوحيدِ في أَزْلِ

وقد أُنشِدَ الرشيد هذين البيتين بعد موت منصور هذا، فقال الرشيد، بعد أن أرسل إليه من يقتله، فوجده قد مات: لقد هممت أن أنبش عظامه فأحرقها. (**شرح ميمية أبي فراس**، ص119؛ إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ط1، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م، ص246؛ **الشعر والشعراء**، ص484؛ عبد الله بن المعتز، **طبقات الشعراء**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر (ذخائر العرب 20)، ص246، وفيه في ص244: أن الرشيد بعد سماعه لمدائح النمري في أهل البيت، أمر أبا عصمة الشيعي بأن يخرج من ساعته إلى الرقة، ليسلّ لسان منصور من قفاه، ويقطع يده ورجله، ثم يضرب عنقه، ويحمل إليه رأسه، بعد أن يصلب بدنه، فخرج أبو عصمة لذلك، فلما صار بباب الرقة استقبلته جنازة النمري، فرجع إلى الرشيد فأعلمه، فقال له الرشيد: ويلي عليك يا بن الفاعلة، فألا إذا صادفته ميتًا فأحرقته بالنار!). =

= وروى الطبري في تاريخه، وابن الأثير في **الكامل في التاريخ**، واللفظ للأول، قال: حدثني أزهر بن سعيد، قال: لمَّا كان الغد من قتل محمد (ابن عبد الله)، أذن عيسى (والي أبي جعفر على المدينة) في دفنه، وأمر بأصحابه فصلبوا ما بين ثنية الوداع إلى دار عمر بن عبد العزيز، قال أزهر: فرأيتهم صَفَّين، ووكّل بخشبة ابن خضير مَنْ يحرسها، فاحتمله قوم في الليل فواروه، ولم يقدر عليهم، وأقام الآخرون مصلّبين ثلاثًا، ثم تأذى بهم الناس، فأمر عيسى بهم فألقوا على المفرح مِن سلع، وهي مقبرة اليهود، فلم يزالوا هنالك، ثم ألقوا في خندق بأصل ذباب. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج6، كتاب المنصور إلى محمد بن عبد الله، ص222 ـ 223). (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج 5، ذكر مسير عيسى بن موسى إلى محمد بن عبد الله، ص 551).

وروى ابن الأثير قال: وفيها ـ (سنة ثلاث وثمانين ومئة) ـ مات موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ببغداد، في حبس الرشيد، وكان سبب حبسه أن الرشيد اعتمر في شهر رمضان من سنة تسع وسبعين ومئة، فلما عاد إلى المدينة على ساكنها الصلاة والسلام، دخل إلى قبر النبي يزوره، ومعه الناس، فلما انتهى إلى القبر، وقف فقال: السلام عليك يا رسول الله يا ابن عمّ، افتخارًا على مَنْ حوله، فدنا موسى بن جعفر فقال: السلام عليك يا أبت، فتغيّر وجه الرشيد وقال: هذا الفخر يا أبا الحسين جدًّا، ثم أخذه معه إلى العراق فحبسه عنه السندي بن شاهك، وتولى حبسه أخت السندي بن شاهك، وكانت تتديّن، فحكت عنه أنه كان إذا صلى العتمة حمد الله ومجَّده ودعا إلى أن يزول الليل، ثم يقوم فيصلي حتى يصلي الصبح، ثم يذكر الله تعالى حتى تطلع الشمس، ثم يقعد إلى ارتفاع الضحى، ثم يرقد، يستيقظ قبل الزوال، ثم يتوضأ ويصلي حتى يصلي العصر، ثم يذكر الله حتى يصلي المغرب، ثم يصلي المغرب، ثم يصلي ما بين المغرب والعتمة، فكان هذا دأبه إلى أن مات، وكانت إذا رأته قالت: خاب قوم تعرضوا لهذا الرجل الصالح: وكان يلقب الكاظم لأنه كان يحسن إلى من يسيء إليه، كان هذا عادته أبدًا، ولما كان محبوسًا بعث إلى الرشيد رسالة أنه لن ينقضي عني يوم من البلاء إلا أن ينقضي عنك معه يوم من الرخاء حتى ينقضيا جميعًا إلى يوم ليس له انقضاء يخسر فيه

= المبطلون. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج6، ص164). وذكر مثله الخطيب البغدادي في: أحمد بن علي (الخطيب البغدادي)، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997م، ج13، (6987) موسى بن جعفر بن محمد بن علي...، ص 32 ـ 33)؛ وورد في: يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مصدر سابق، ج29، (6247) موسى بن جعفر بن محمد...، ص50).

وذكر السيوطي في **تاريخ الخلفاء** قال: ومن الحوادث في أيامه (الرشيد) في سنة خمس وسبعين، افترى عبد الله بن مصعب الزُبيري على يحيى بن عبد الله بن حسن العَلوي أنّه طلب إليه أن يخرج معه على الرشيد، فباهله يحيى بحضرة الرشيد وشبّك يده في يده، وقال: قل: اللَّهمَّ إن كنتَ تعلم أن يحيى لم يَدْعُني إلى الخلاف والخروج على أمير المؤمنين هذا، فكِلْني إلى حولي وقوتي، واسْحتني بعذاب من عندك، آمين ربّ العالمين، فتلجلج الزُّبيري، وقالها؛ ثم قال يحيى مثل ذلك وقاما، فمات الزبيري ليومه. (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، مصدر سابق، الرشيد هارون أبو جعفر، ص340).

روى الطبري في تاريخه، وابن الأثير، والذهبي في **تاريخ الإسلام**، وابن كثير في **البداية والنهاية**، واللفظ للطبري، قال: (وفيها) أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي، وهدم ما حوله من المنازل والدور، وأن يحرث ويبذر ويسقى موضع قبره، وأن يُمنع الناس من إتيانه، فذكر أن عامل صاحب الشرطة نادى في الناحية: مَنْ وجدناه عند قبره بعد ثلاثة، بعثنا به إلى المطبق، فهرب الناس وامتنعوا من المصير إليه، وحُرث ذلك الموضع وزُرع ما حواليه.

وأضاف ابن الأثير فقال: وكان المتوكل شديد البغض لعلي بن أبي طالب عليه السلام ولأهل بيته، وكان يقصد من يبلغه عنه أنه يتولى عليًا وأهله بأخذ المال والدم، وكان من جملة ندمائه عبادة المخنث، وكان يشدّ على بطنه تحت ثيابه مخدة، ويكشف رأسه وهو أصلع، ويرقص بين يدي المتوكل والمغنون يغنون: قد أقبل الأصلع البدين، خليفة المسلمين، يحكي بذلك عليًا عليه السلام، والمتوكل يشرب ويضحك. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج7، (سنة 236) وفاة الحسن بن سهل وأمر المتوكل بهدم قبر =

= الحسين بن علي، ص 365؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج7، ذكر ما فعله المتوكل بمشهد الحسين بن علي بن أبي طالب (ع)، ص55؛ محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج17، هدم قبر الحسين، ص 18 ـ 19؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج10، ثم دخلت سنة ست وثلاثين ومائتين، ص347).

وروى السيوطي في تاريخ الخلفاء قال: المتوكل على الله جعفر أبو الفضل بن المعتصم بن الرشيد، أمه أم ولد، اسمها شجاع، ولد سنة خمس، وقيل سبع ومائتين، وبويع له في ذي الحجة سنة اثنين وثلاثين ومائتين، بعد الواثق، فأظهر الميل إلى السُنَّة ونصرَ أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، وذلك في سنة أربع وثلاثين، واستقدم المحدِّثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدِّثوا بأحاديث الصفات والرؤية، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور فاجتمع إليه أيضًا نحو من ثلاثين ألف نفس، وتوفّر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتى قال قائلهم: الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق في قتل أهل الردة، وعمر بن عبد العزيز في ردّ المظالم، والمتوكل في إحياء السُنَّة وإماتة التجهّم. (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، مصدر سابق، المتوكل على الله جعفر، ص407).

روى ابن تغري في **النجوم الزاهرة** قال: لما وليّ مصر ـ إسحاق بن يحيى ـ ورد عليه بعد مدة من ولايته كتاب المنتصر وأبيه الخليفة المتوكل بإخراج الأشراف العَلَويين من مصر إلى العراق، فأخرجوا، وذلك بعد أن أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي، وقبور العلويين، وكان هذا واقع من المتوكل في سنة ست وثلاثين ومائتين، وقيل قبلها... فثارت الرافضة عليه، وكتبوا سبّه على الحيطان، فحنق من ذلك وأمر بألّا يتوجه أحدٌ لزيارة قبرٍ من قبور العلويين، فثاروا عليه أيضًا، فتزايد غضبه منهم، فوقع منه ما وقع، وحكايته في ذلك مشهورة، لا يُعجبني ذكرها، إجلالًا للإمام عليّ ولما عظم الأمر، أمرَ بهدم قبر الحسين، وهدْم ما حوله من الدور، وأن يُعمل ذلك كله مزارع، فتألم المسلمون لذلك، وكتب أهل بغداد شتْم المتوكّل على الحيطان والمساجد،

= وهجاه الشعراء دعبل وغيره، فصار كلما يقع له ذلك يزيد ويُفْحِش...
وفي هذا المعنى، أعني في هدم قبور العلويين، يقول يعقوب بن السِّكِّيت، وقيل هي لعليّ بن أحمد، وقد بقي إلى بعد الثلاثمئة وطال عمره: (الكامل)

تالله إنْ كانت أُميّة قد أتتْ قَتْلَ ابن بنتِ نبيّها مظلوما
(فلقد أتاه بنو أبيه بمثله هذا لعمرك قبره مهدوما
أسفوا على ألَا يكونوا شاركوا في قتله فتتبّعوه رميما)

وقيل: إنّ ابن السكيت المذكور قُتل ظلمًا من المتوكل، فإنه قال له يومًا: أيّما أحبّ إليك: ولداي المؤيّد والمعتزّ، أم الحسن والحسين أولاد عليّ؟، فقال ابن السكيت: والله إن قنبرًا خادم عليّ خيرٌ منك ومن ولديكَ، فقال: سلُّوا لسانه من قفاه، ففعلوا فمات من ساعته. (يوسف بن تغري بردي الأتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، مصدر سابق، ج2، ذكر ولاية إسحاق بن يحيى على مصر، ص341 ـ 342. وقد ذكر ابن خلكان في **وفيات الأعيان**، والسيوطي في **تاريخ الخلفاء**، الحادثة مع أبيات الشعر الثلاثة في حين اكتفى ابن تغري بذكر البيت الأول فقط، انظر: (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، مصدر سابق، المتوكل على الله جعفر، ص408 وما بعدها؛ أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج6، ترجمة (827) ابن السكيت، ص395 ـ 396).
روى ابن خلكان قال: قيل إن المتوكل كان كثير التحامل على علي بن أبي طالب وأبنيه الحسن والحسين (رض) أجمعين وقد تقدم في ترجمة أبي الحسن علي بن محمد المعروف بابن بسام أبيات تدل على هذا أيضًا، وكان ابن السكيت من المغالين في محبتهم والتوالي لهم فلما قال له المتوكل تلك المقالة قال ابن السكيت والله إن قنبر خادم علي (رض) خير منك ومن ابنيك فقال المتوكل: سلوا لسانه من قفاه ففعلوا ذلك به فمات وذلك في ليلة الاثنين لخمس خلون من رجب سنة أربع وأربعين ومائتين وقيل سنة ست وأربعين وقيل سنة ثلاث وأربعين. (أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج6، ترجمة (827) ابن السكيت، ص400).
وجاء في تهذيب التهذيب في ترجمة نصر بن علي الأزدي ما لفظه قال أبو علي بن الصواف عن عبد الله بن أحمد لما حدث نصر بن علي بها الحديث وهو أن =

= رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخذ بيد حسن وحسين فقال من أحبني وأحب هذين وأباهما كان في درجتي يوم القيامة أمر المتوكل بضربه ألف سوط فكلمه فيه جعفر بن عبد الواحد وجعل يقول هذا من أهل السنة ولم يزل به حتى تركه. انتهى.

وروى الطبري في تاريخه، وابن الأثير في علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ذُكر عن مروان بن أبي الجنوب أبي السمط أنه قال: أنشدت أمير المؤمنين (المتوكل) فيه شعرًا، وذكرت الرافضة فيه، فعقد لي على البحرين واليمامة، وخلع عليَّ أربع خلع في دار العامة، وخلع على المنتصر، وأمر لي بثلاثة آلاف دينار فنُثرت على رأسي، وأمر ابنه المنتصر وسعد الإيتاخي يلقطانها لي ولا أمسّ منها شيئًا، فجمعاها فانصرفت بها، قال: والشعر الذي قاله فيه:

ملك الخليفة جعفر ... للدين والدنيا سلامه
لكم تراث محمد ... وبِعَدلِكم تشفى الظلامة
يرجو التراث بنو البنات ... وما لهم فيها قلامة
والصهر ليس بوارث ... والبنت لا ترث الإمامة
ما للذين تنحّلوا ... ميراثكم إلا الندامة
أخذ الوراثة أهلها ... فعلام لومكم علامه
لو كان حقكم لما ... قامت على الناس القيامة
ليس التراث لغيركم ... لا والإله ولا كرامه
أصبحت بين محبكم ... والمبغضين لكم علامة

ثم نثر عليَّ بعد ذلك لشعر قلته في هذا المعنى عشرة آلاف درهم. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج7، (أحداث سنة 247) ذكر الخبر عن بعض أمور المتوكل وسيرته، ص397). (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج7، ذكر بعض سيرته (المتوكل)، ص101).

روى المقريزي في خططه قال: وما زالت شيعة علي بمصر إلى أن ورد كتاب المتوكل على الله إلى مصر، يأمر فيه بإخراج آل أبي طالب من مصر إلى العراق، فأخرجهم إسحاق بن يحيى الختلي أمير مصر...

= واستتر من كان بمصر على رأي العلوية، حتى إن يزيد بن عبد الله أمير مصر ضرب رجلًا من الجند في شيء وجب عليه، فأقسم عليه بحق الحسن والحسين إلا عفا عنه، فزاده ثلاثين درة، ورفع ذلك صاحب البريد إلى المتوكل، فورد الكتاب على يزيد بضرب ذلك الجندي مئة سوط فضربها، وحمل بعد ذلك إلى العراق...

وتتبع يزيد الروافض فحملهم إلى العراق...

ومات المتوكل في شوال، فقام من بعده ابنه محمد المستنصر، فورد كتابه إلي مصر: بألّا يقبل علوي ضيعة، ولا يركب فرسًا، ولا يسافر من الفسطاط إلى طرف من أطرافها، وأن يُمنعوا من اتخاذ العبيد إلا العبد الواحد، ومَنْ كان بينه وبين أحدٍ من الطالبيين خصومة من سائر الناس، قُبِل قول خصمه فيه، ولم يُطالَب ببيِّنة، وكتب إلى العمال بذلك. (أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (المعروف بالخطط المقريزية)، تحقيق: محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1998م، ج3، ذكر مذاهب أهل مصر ونحلهم، ص378 ـ 379).

وقال: وتعصَّب السودان ـ الجند ـ على الرعيّة، فكانوا إذا لقوا أحدًا قالوا له: مَنْ خالك؟ فإن لم يقل معاوية وإلا بطشوا به وشلّحوه...

وفي شهر رمضان سنة ثلاث وخمسين وثلاثمئة، أُخذ رجل ـ يعرف بابن أبي الليث الملطي ـ ينسب إلى التشيّع، فضرب مائتيّ سوط ودرة، ثم ضرب في شوال خمسمئة سوط ودرة، وجعل في عنقه غلّ وحُبس، وكان يتفقد في كل يوم لئلا يخفف عنه، ويبصق في وجهه، فمات في محبسه، فحمل ليلًا ودفن، فمضت جماعة إلى قبره لينبشوه، وبلغوا إلى القبر فمنعهم جماعة من الإخشيدية والكافورية، فأبوا وقالوا: هذا قبر رافضيّ. (أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (المعروف بالخطط المقريزية)، مصدر سابق، ج3، ذكر مذاهب أهل مصر ونحلهم، ص381 ـ 382).

وقال ابن تغري: وفيها (سنة خمس عشر وأربعمئة) مُنِع الرافضة من النوْح في يوم عاشوراء، ووقع بسبب ذلك فتنة بين الشيعة وأهل السنّة قُتل فيها خلق كثير، ومنع الرافضة من النوح وعيد الغدير، وأيَّد الله السنة ولله الحمد. (يوسف بن تغري بردي الأتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، مصدر سابق، =

ونتيجة لسياسات الترغيب والترهيب، انقسمت الأمة الإسلامية إلى فرق وأحزاب، كلٌّ حزبٍ بما لديهم فرحون، وكثيرًا ما كان الملوك يقفون إلى جانب فئة ضدّ فئة[1]، حتى ترسَّخت العداوات

= ج4، السنة الرابعة من ولاية الظاهر لإعزاز دين الله على مصر، ص260).
ثم دخلت سنة اثنتين وعشرين وأربعمئة فيها كانت وفاة القادر بالله الخليفة، وخلافة ابنه القائم بأمر الله على ما سيأتي تفصيله وبيانه. وفيها وقعت فتنة عظيمة بين السنة والروافض، فقويت عليهم السنة وقتلوا خلقا منهم، ونهبوا الكرخ ودار الشريف المرتضى، ونهبت العامة دور اليهود لأنهم نسبوا إلى معاونة الروافض، وتعدى النهب إلى دور كثيرة، وانتشرت الفتنة جدًا. (إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج12، ص39).
قال ابن الجوزي في حوادث سنة (448هـ): وهرب أبو جعفر الطوسي، ونُهبت داره...
وفي صفر هذه السنة (449هـ): كُبست دار أبي جعفر الطوسي متكلم الشيعة في الكرخ، وأخذ ما وجد من دفاتره، وكرسي يجلس عليه للكلام، وأخرج ذلك إلى الكرخ، وأضيف إليه ثلاث مجانيق بيض كان الزوار من أهل الكرخ قديمًا يحملونها معهم إذا قصدوا زيارة الكوفة، فأحرق الجميع. (عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م، ج16، أحداث سنة (448هـ)، ص8، ص16).

(1) روى ابن كثير في تاريخه قال: ذكر ما جاء في محنة أبي عبد الله أحمد بن حنبل في أيام المأمون ثم المعتصم ثم الواثق بسبب القرآن العظيم وما أصابه من الحبس الطويل والضرب الشديد والتهديد بالقتل بسوء العذاب وأليم العقاب، وقلة مبالاته بما كان منهم في ذلك إليه وصبره عليه وتمسكه بما كان عليه من الدين القويم والصراط المستقيم... فلما ولي المتوكل على الله الخلافة استبشر الناس بولايته، فإنه كان محبًا للسنة وأهلها، ورفع المحنة عن الناس، وكتب إلى الآفاق لا يتكلم أحد في القول بخلق القرآن. (إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج10، ذكر ما جاء في محنة ابن حنبل، ص364 ـ 371).
وقال الذهبي: (إظهار المتوكل للسنة) وفيها أظهر السنة المتوكل في مجلسه،

والانقسامات، ولم يسلم فريق من الخوف في حينٍ منَ الزمان، وإن كانت السمة العامة هي اضطهاد أهل البيت النبوي (ع) وأشياعهم على مرِّ العصور، وعلى هذا المنوال سار «الغزنويون»[1]،

= وتحدث بها، ووضع المحنة ونهى عن القول بخلق القرآن، وكتب بذلك إلى الآفاق، واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم أن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية. وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة، فاجتمع له نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان بن أبي شيبة على منبر في مدينة المنصور، فاجتمع إليه أيضًا نحو من ثلاثين ألفًا. وجلس مصعب الزبيري وحدث، وتوفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، ونسوا ذنوبه، (محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج 17، أحداث سنة أربع وثلاثين ومائتين ص 13).

وقال السيوطي: المتوكل على الله جعفر المتوكل على الله جعفر أبو الفضل بن المعتصم بن الرشيد... وبويع له في ذي الحجة سنة اثنين وثلاثين ومائتين بعد الواثق فأظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها ورفع المحنة وكتب بذلك إلى الآفاق وذلك في سنة أربع وثلاثين واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور فاجتمع إليه أيضًا نحو من ثلاثين ألف نفس، وتوفر دعاء الخلق للمتوكل وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له. (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، مصدر سابق، ص 346).

(1) قال مؤلّف كتاب **«بعض فضائح الروافض»** الذي انتهى من تأليفه عام 555 هـ وهو يشيد بأعمال محمود بن سبكتكين الغزنوي: وما وقع في عهد السلطان محمود الغازي على علماء الرافضة من قتل وصلب وتسويد وجوههم، وتكسير منابرهم، ومنع مجالسهم، وكلّما جيء بمجموعة منهم شدّت أيديهم بعمائمهم إلى أعناقهم، تلك الأيدي التي طالما أسبلوها في الصلاة، وكبّروا بها التكبيرات الخمس على الميّت، وجدّدوا بها عقد النكاح بعد الطلاق ثلاثًا، وكان أُولئك العظماء قد اطّلعوا على حقيقة مذهبهم، ولم ينخدعوا بالتقيّة وزخرف أقوالهم من ادّعائهم الولاء للعترة ومذهب أهل البيت، وكانوا على علم بكذبهم. (عبد الجليل بن أبي الحسن القزويني الرازي، **كتاب النقض** (معروف به =

و«الزَّنكيون»[1]، و«الأيوبيون»[2]،

= بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض) (بالفارسية)، مصحح: جلال الدين محدث، ناشر: بي نا، تهران، إيران، 1331ش/ 1371ق، ص42).

كانت هذه المكتبة من أضخم المكتبات يومئذ وفهرست الكتب الموجودة فيها عشرات المجلدات كما قال ياقوت وعندما قدم السلطان محمود إليها، قيل له: هذه الكتب كتب الروافض وأهل البدعة فأخرج السلطان ما فيها من الكتب الكلامية وأحرقها. (**معجم الأدباء**، ج2، ص315).

(1) قال المقريزي: وكذلك كان السلطان الملك العادل نور الدين محمود بن عماد الدين زنكي بن آق سنقر حنفيًا، فيه تعصّب، فنشر مذهب أبي حنيفة رحمه الله ببلاد الشام، ومنه كثرت الحنفية بمصر، وقدم إليها أيضًا عدة من بلاد الشرق، وبنى لهم السلطان صلاح الدين يوسف بن أيوب المدرسة السيوفية بالقاهرة، ومازال مذهبهم ينتشر ويقوى، وفقهاؤهم تكثُر بمصر والشام من حينئذٍ. (أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج3، ذكر مذاهب أهل مصر ونحلهم، ص389 ـ 390).

(2) قال المقريزي: يوم عاشوراء: كانوا يتخذونه يوم حزن تتعطل فيه الأسواق، ويعمل فيه السماط العظيم المسمّى سماط الحزن...، فلما زالت الدولة، اتخذ الملوك من بني أيوب يوم عاشوراء يوم سرور، يوسّعون فيه على عيالهم، ويتبسطون في المطاعم، ويصنعون الحلاوات، ويتخذون الأواني الجديدة، ويكتحلون ويدخلون الحمام، جريًا على عادة أهل الشام التي سنَّها لهم الحجاج في أيام عبد الملك بن مروان، ليرغموا بذلك آناف شيعة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، الذين يتخذون يوم عاشوراء يوم عزاء وحزن فيه على الحسين بن علي. (المصدر نفسه، ج2، يوم عاشوراء، ص342).

وقال: ووليّ مصر للخليفة العاضد لدين الله أبي محمد عبد الله بن الأمير يوسف بن الحافظ لدين الله، ومات، فقام في الوزارة بعده ابن أخيه السلطان الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وخمسمئة، وشرع في تغيير الدولة وإزالتها، وحجر على العاضد، وأوقع بأمراء الدولة وعساكرها، وأنشأ بمدينة مصر مدرسة للفقهاء الشافعية، ومدرسة للفقهاء المالكية، وصرف قضاة مصر الشيعة كلهم، وفوّض القضاء لصدر الدين عبد

= الملك بن درباس الماراني الشافعي، فلم يستنب عنه في إقليم مصر إلا من كان شافعي المذهب، فتظاهر الناس من حينئذٍ بمذهب مالك والشافعي، واختفى مذهب الشيعة والإسماعيلية والإمامية حتى فُقد من أرض مصر كلها...

وأمّا العقائد، فإن السلطان صلاح الدين حَمَلَ الكافة على عقيدة الشيخ أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تلميذ أبي علي الجبائي، وشرَطَ ذلك في أوقافه التي بديار مصر، كالمدرسة الناصرية بجوار قبر الإمام الشافعي من القرافة، والمدرسة الناصرية التي عرفت بالشريفية بجوار جامع عمرو بن العاص بمصر، والمدرسة المعروفة بالقمحية بمصر، وخانكاه سعيد السعداء بالقاهرة.

فاستمر الحال على عقيدة الأشعري بديار مصر وبلاد الشام، وأرض الحجاز واليمن، وبلاد المغرب أيضًا لإدخال محمد بن تومرت رأي الأشعري إليها، حتى إنه صار هذا الاعتقاد بسائر هذه البلاد، بحيث إنه من خالفه ضرب عنقه، والأمر على ذلك إلى اليوم.

ولم يكن في الدولة الأيوبية بمصر كثير ذكر لمذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، ثم اشتهر مذهب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل في آخرها. (المصدر نفسه، ج3، ذكر مذاهب أهل مصر ونحلهم، ص389 ـ 390؛ وذكر مثله في: ج2، ذكر الخلفاء الفاطميين، ص49).

جاء في: **وفيات الأعيان**: السهروردي المقتول أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب شهاب الدين السهروردي الحكيم المقتول بحلب...

كان المذكور من علماء عصره، قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي بمدينة المراغة، من أعمال أذربيجان، إلى أن برع فيهما، وهذا مجد الدين الجيلي هو شيخ فخر الدين الرازي، وعليه تخرّج، وبصحبته انتفع، وكان إمامًا في فنونه، وقال في طبقات الأطباء: كان السهروردي المذكور أوحد أهل زمانه في العلوم الحكمية، جامعًا للفنون الفلسفية، بارعًا في الأصول الفقهية، مفرط الذكاء، فصيح العبارة، وكان علمه أكثر من عقله...

وكان شافعي المذهب، ويلقّب بالمؤيّد بالملكوت، وكان يتّهم بانحلال العقيدة والتعطيل، ويعتقد مذهب الحكماء المتقدمين، واشتهر ذلك عنه، فلما وصل إلى حلب أفتى علماؤها بإباحة قتله بسبب اعتقاده وما ظهر لهم من سوء مذهبه، وكان أشد الجماعة عليه الشيخين: زين الدين ومجد الدين ابني جهبل... =

= وكان ذلك في دولة الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين رحمه الله، فحبسه ثم خنقه بإشارة والده السلطان صلاح الدين، وكان ذلك في خامس رجب سنة سبع وثمانين وخمسمئة بقلعة حلب، وعمره ثمان وثلاثون سنة، وذكره القاضي بهاء الدين المعروف بابن شداد، قاضي حلب، في أوائل سيرة صلاح الدين، وقد ذكر حُسن عقيدته، فقال: كان كثير التعظيم لشعائر الدين، وأطال الكلام في ذلك، ثم قال: ولقد أمرَ ولده صاحب حلب بقتل شابٍ نشأ يقال له السهروردي، قيل عنه إنه معاند للشرائع، وكان قد قبض عليه ولده المذكور لما بلغه من خبره، وعرف السلطان به، فأمر بقتله، فقتله وصلبه أيامًا. (أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج6، (813) السهروردي المقتول، ص268 ـ 273).

وفي **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** قال: شهاب الدين السهروردي، هو الإمام العالم الفاضل، أبو حفص عمر، كان أوحدًا في العلوم الحكمية، جامعًا للفنون الفلسفية، بارعًا في الأصول الفلكية، مفرط الذكاء، جيد الفطرة، فصيح العبارة، لم يناظر أحدًا إلا بزَّه، ولم يباحث مُحصِّلًا إلا أربى عليه، وكان علمه أكثر من عقله، حدثني الشيخ سديد الدين ابن عمر، قال: كان شهاب الدين السهروردي قد أتى إلى شيخنا فخر الدين المارديني، وكان يتردد إليه في أوقات، وبينهما صداقة، وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا: ما أذكى هذا الشاب وأفصحه، ولم أجد أحدًا مثله في زماني، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره، وقلة تحفظه، أن يكون ذلك سببًا لتلافه، قال: فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجه إلى الشام، أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء، ولم يجاره أحد، فكثر تشنيعهم عليه، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي ابن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب، واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين؛ ليسمع ما يجري بينهم وبينه من المباحث والكلام، فتكلم معهم بكلام كثير، بانَ له فضل عظيم، وعلمٌ باهر، وحسُن موقعه عند الملك الظاهر، وقرَّبه، وصار مكينًا عنده، مختصًا به، فازداد تشنيع أولئك عليه، وعملوا محاضرة بكفره، وسيَّروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا: إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أُطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك، فبعث صلاح الدين =

= إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتابًا في حقه، بخط القاضي الفاضل، وهو يقول فيه: إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله، ولا سبيل أنه يطلق، ولا يبقى بوجه من الوجوه، ولما بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك، وأيقن أنه يُقتَل، وليس جهة إلى الإفراج عنه، اختار أن يُترك في مكان مفرد، ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى، ففُعل به ذلك، وكان في أواخر سنة ست وثمانين وخمسمئة بقلعة حلب، وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة. (أحمد بن سديد الدين (ابن أبي أصبيعة)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، شهاب الدين السهروردي، ص641 ـ 642)؛ وكذلك: (محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج41، يحيى بن حبش بن أميرك، ص283 ـ 284).

وفي **وفيات الأعيان** قال: الملك المعظم ابن العادل الملك المعظم شرف الدين عيسى ابن الملك العادل سيف الدين أبي بكر بن أيوب صاحب دمشق كان عالي الهمة حازمًا شجاعًا مهيبًا فاضلًا جامعًا شمل أرباب الفضائل محبًا لهم وكان حنفي المذهب متعصبًا لمذهبه. (أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج3، ص494).

روى ابن كثير قال: ثم دخلت سنة خمس وسبعمئة، استهلت والخليفة المستكفي، والسلطان الملك الناصر، والمباشرون هم المذكورون في ما مضى، وجاء الخبر أن جماعة من التتر كمنوا لجيش حلب وقتلوا منهم خلقًا من الأعيان وغيرهم، وكثر النوح ببلاد حلب بسبب ذلك، وفي مستهل المحرم حكم جلال الدين القزويني، أخو قاضي القضاة إمام المدين، نيابة عن ابن صصرى، وفي ثانيه خرج نائب السلطنة بمن بقي من الجيوش الشامية، وقد كان تقدّم بين يديه طائفة من الجيش مع ابن تيمية في ثاني المحرم، فساروا إلى بلاد الجرد والرفض والتيامنة، فخرج نائب السلطنة الأفرم بنفسه بعد خروج الشيخ لغزوهم، فنصرهم الله عليهم، وأبادوا خلقًا كثيرًا منهم ومن فرقتهم الضالة، ووطئوا أراضي كثيرة من صنع بلادهم، وعاد نائب السلطنة إلى دمشق في صحبته الشيخ ابن تيمية والجيش، وقد حصل بسبب شهود الشيخ هذه الغزوة خير كثير، وأبان الشيخ علمًا وشجاعة في هذه الغزوة. (إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج14، ثم دخلت سنة خمس وسبعمئة، ص40 ـ 41). =

و«المماليك»[1]،

= وقال السيوطي: وأخذ صلاح الدين في نصر السنة وإشاعة الحق وإهانة المبتدعة والانتقام من الروافض وكانوا بمصر كثيرين (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، وضع حواشيه: خليل منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م، ج2، ص 25).

(1) قال المقريزي: فلما كانت سلطنة الظاهر بيبرس البندقداري، ولّى بمصر والقاهرة أربعة قضاة، وهم شافعيّ، ومالكيّ، وحنفيّ، وحنبليّ، فاستمر ذلك إلى سنة خمس وستين وستمئة، حتى لم يبق في مجموعة أمصار الإسلام مذهب يعرف من مذاهب أهل الإسلام سوى هذه المذاهب الأربعة وعقيدة الأشعري.

وعملت لأهلها المدارس والخوانك والزوايا والربط في سائر ممالك الإسلام، وعُودِيَ مَنْ تمذهَبَ بغيرها، وأُنكِر عليه، ولم يولّ قاضٍ، ولا قُبلت شهادة أحد، ولا قُدِّم للخطابة والإمامة والتدريس أحد، ما لم يكن مقلّدًا لأحد هذه المذاهب، وأفتى فقهاء هذه الأمصار في طول هذه المدة بوجوب اتّباع هذه المذاهب، وتحريم ما عداها، والعمل على هذا إلى اليوم. (أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج3، ذكر مذاهب أهل مصر ونحلهم، ص389 ـ 390، وذكر مثله في: ج2، ذكر الخلفاء الفاطميين، ص49).

روى العلامة الأمين كيفية قتل العلّامة الجليل محمد بن مكي العاملي (طيّب الله ثراه)، قال: سبب قتل الشهيد وكيفيته وتأريخه في **أمل الآمل**: كانت وفاته سنة 786 التاسع من جمادى الأولى، قتل بالسيف، ثم صُلب، ثم رُجم بدمشق في دولة بيدمر وسلطنة برقوق، بفتوى القاضي برهان الدين المالكي، وعباد بن جماعة الشافعي، بعد ما حبس سنة كاملة في قلعة دمشق، وفي مدة الحبس ألَّف اللمعة الدمشقية في سبعة أيام، وما كان يحضره من كتب الفقيه غير المختصر النافع، وكان سبب حبسه وقتله أنه وشى به رجل من أعدائه وكتب محضرًا يشتمل على مقالات شنيعة، وشهد بذلك جماعة كثيرة وكتبوا عليه شهاداتهم، وثبت ذلك عند قاضي صيدا، ثم أتوا به إلى قاضي الشام فحبس سنة ثم أفتى الشافعي بتوبته، والمالكي بقتله، فتوقف في التوبة خوفًا من أن يثبت عليه الذنب، وأنكر ما نسبوه إليه، فقالوا: قد ثبت ذلك عليك وحكم القاضي لا ينقض، والإنكار لا يفيد، فغلب رأي المالكي لكثرة المتعصبين عليه، فقُتل ثم =

و«العثمانيون»[1]،

= صُلب ورُجم ثم أُحرق قَدَّس الله روحه، سمعنا ذلك من بعض المشايخ، وذكره أنه وجده بخط المقداد تلميذ الشهيد، وكان ذلك في عهد برقوق، إذ كان هو السلطان بمصر، ونائبه بالشام بيدمر، وذلك في عصر السلطان بايزيد العثماني، ولم تكن الشام داخلة في حكمه.

ورأيت في آخر نسخة مخطوطة من كتاب **البيان** للشهيد ما صورته: قُتِلَ المصنِّف بدمشق في رحبة القلعة، مما يلي سوق الخيل، ضحى عامليًّا يوم الخميس تاسع شهر جمادى الأولى سنة (786) وصُلب، وبقيَ معلقًا هناك إلى قرب العصر، ثم أُنزل وأحرق.

وعن خط ولده أبي طالب محمد على ظهر إجازته أبيه لابن الخازن ما صورته: استشهد والدي الإمام العلّامة كاتب الخط الشريف شمس الدين أبو عبد الله محمد بن مكي بن محمد بن حامد شهيدًا حريقًا بعده بالنار يوم الخميس تاسع جمادى الأولى سنة (786)، وكل ذلك فعل برحبة قلعة دمشق. (محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م، ج10، الشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي، ص59).

(1) يقول كامل الجادرجي: كانت الطائفة الشيعية تعد في زمن السلطان عبد الحميد، وبالحقيقة في زمن الدولة العثمانية أقلية تنظر إليها الدولة بعين العداء. فلم تفسح لها مجالات التقدم في أيّ ناحية من نواحي الحياة العامة. ومن الأمثلة البارزة على ذلك إنها كانت لا تقبل لها تلميذًا في المدرسة الحربية، ولا يقبل منها فرد في وظائف الدولة، إلا ما ندر وعند الضرورة القصوى، وحتى في مدارس الدولة الإعدادية القليلة، كانت توضع العراقيل في طريق دخول أبناء الطائفة فيها. (كامل الجادرجي، **من أوراق كامل الجادرجي**، ط1، دار الطليعة، 1971م، ص80).

روى الجبرتي قال: ونخبركم أن أحمد باشا الجزار سموه بهذا الاسم لكثرة قتله الأنفس، ولا يفرق بين الأخيار والأشرار، وقد جمع الطموش الكثيرة من العسكر والغز والعرب وأسافل العشيرة. (عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (تاريخ الجبرتي)، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج2، ص292).

وجاء وفي **تاريخ الشعوب** لبروكلمان، **وقصة الحضارة** لويل ديورانت: في عام =

= 920 هـ = 1514 م شرع السلطان سليم بتنفيذ سياسة الاضطهاد الديني العام ضدّ الشيعة المقيمين في بلاده، ودعا الناس إلى الجهاد ضدّ الشيعة، فقتل في الأناضول وحدها أربعين ألفًا، وقيل سبعين ألفًا. (وِل ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة: عبد الحميد يونس، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج26 (الإصلاح الديني)، فارس تحت حكم الصفويين، ص93؛ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط16، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2005م، ص446).

وفي عام 1240 هـ فتك داود باشا بأهل الحلّة وضربها بالمدافع وقتل أهلها وفرّ كثير منهم.

وفي عام 1258 هـ حاصر نجيب باشا مدينة كربلاء وقصفها بالمدافع واستباحها، وبلغ عدد القتلى ما يزيد على عشرين ألفًا بين رجل وامرأة وصبي. (محمد حسين آل كاشف الغطاء، **العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية**، ط1، 1418هـ، ص306 ـ 310).

فتوى كمال باشا، الملقب بشيخ الإسلام في الدولة العثمانية بتكفير الشيعة واستحلال دمائهم وأن أولادهم أولاد زنا، قال في فتواه: الحمد لله العلي العظيم القوي الكريم والصلاة على محمد الهادي إلى صراط مستقيم وعلى آله الذين اتبعوه في دينه القويم وبعد: فقد تواترت الأخبار والآثار في بلاد المسلمين والمؤمنين أن طائفة من الشيعة قد غلبوا على بلاد كثيرة من بلاد المسلمين حتى أظهروا مذاهبهم الباطلة... وبالجملة إن أنواع كفرهم المنقولة إلينا بالتواتر مما لا يُعد ولا يُحصى؛ فنحن لا نشك في كفرهم وارتدادهم، وأن ديارهم دار حرب وأن نكاح ذكورهم وإناثهم باطل بالاتفاق، فكل واحد من أولادهم يصير ولد زنا لا محالة وما ذبحه واحد منهم يصير ميتة، وإن من لبس قلنسوتهم الحمراء المخصوصة بهم من غير ضرورة كان خوف الكفر عليه غالبًا؛ فإن ذلك من أمارات الكفر والإلحاد ظاهرًا، ثم إن أحكامهم كانت من أحكام المرتدين حتى إنهم لو غلبوا على مدائنهم صارت هي دار الحرب فيحل للمسلمين أموالهم ونساؤهم وأولادهم. وأما رجالهم: فواجب قتلهم إلا إذا أسلموا، فحينئذ يكونون أحرارًا كسائر أحرار المسلمين، بخلاف من أظهر كونه زنديقًا فإنه يجب قتله البتة. ولو ترك واحد من الناس دار الإسلام واختار دينهم

= الباطل فلحق بدارهم؛ فللقاضي أن يحكم بموته ويقسّم ماله بين الورثة، وينكح زوجته لزوج آخر. ويجب أن يُعلم أيضًا أن الجهاد عليهم كان فرض عين على جميع أهل الإسلام الذين كانوا قادرين على قتالهم... (أحمد بن سليمان بن كمال باشا، **خمس رسائل في الفرق والمذاهب**، تحقيق: سيّد باغجوان، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، جمهورية مصر العربية، 1425هـ/ 2005م، ص195 ـ 201).

فتوى الشيخ نوح الحنفي بتكفير الشيعة ووجوب قتالهم وعدم قبول توبتهم، والتي على أساسها تمّت مجازر المتاولة في جبل عامل في لبنان:

سُئِل: ما قولكم ـ دام فضلكم، ورضي الله عنكم، ونفع المسلمين بعلومكم ـ في سبب وجوب مقاتلة الروافض وجواز قتلهم: هو البغي على السلطان أو الكفر؟ وإذا قلتم بالثاني فما سبب كفرهم؟ وإذا أثبتم سبب كفرهم فهل تُقبل توبتهم وإسلامهم كالمرتد أو لا تقبل كسبّ النبي (ص)، بل لا بد من قتلهم؟ وإذا قلتم بالثاني فهل يُقتلون حدًّا أو كفرًا؟، وهل يجوز تركهم على ما هم عليه بإعطاء الجزية أو بالأمان المؤقت أو بالأمان المؤبد أم لا؟ وهل يجوز استرقاق نسائهم وذراريهم؟ أفتونا مأجورين أثابكم الله تعالى الجنة.

فأجاب: الحمد لله رب العالمين: اعلم أسعدك الله أن هؤلاء الكفرة والبغاة الفجرة جمعوا بين أصناف الكفر والبغي والعناد وأنواع الفسق والزندقة والإلحاد، ومن توقف في كفرهم وإلحادهم ووجوب قتالهم وجواز قتلهم فهو كافر مثلهم... فيجب قتل هؤلاء الأشرار الكفار تابوا أو لم يتوبوا؛ لأنهم إن تابوا وأسلموا قُتلوا حدًّا على المشهور وأجري عليهم بعد القتل أحكام المسلمين، وإن بقوا على كفرهم وعنادهم قُتلوا كفرًا وأجري عليهم بعد القتل أحكام المشركين، ولا يجوز تركهم عليه بإعطاء الجزية ولا بأمان مؤقت ولا بأمان مؤبد نص عليه قاضيخان في فتاويه، ويجوز استرقاق نسائهم لأن استرقاق المرتدة بعدما لحقت بدار الحرب جائز، وكل موضع خرج عن ولاية الإمام الحق فهو بمنزلة دار الحرب، ويجوز استرقاق ذراريهم تبعًا لأمهاتهم لأن الولد يتبع الأم في الاسترقاق، والله تعالى أعلم، كتبه أحقر الورى نوح الحنفي عفا الله عنه والمسلمين أجمعين. (محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **العقود الدرية** =

وغيرهم من الطغاة المعاصرين، حتى استمرأ الناس الظلم والقهر، واتَّخذوه طريقًا للتشفّي والانتقام ممَّن يخالفهم النظر والرأي في المذهب، وساعدهم على ذلك وأغراهم به الملوك والحكام[1]

= في **تنقيح الفتاوى الحامدية**، تحقيق: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008م، ج1، ص103 ـ 104).

أقول: ولا أدري كيف جعل الخروج على السلاطين كفرًا، ودار الخارجين دار حرب، تسترقّ فيها الذراري، وتُسلب فيها الأموال، وقد كثُر الخارجون على عليّ (ع)، فلم يعتبر دارهم دار حرب، ولم يسترقّ النساء والذراري، ولم يستحلّ الأموال، ولكنه إلى الله المشتكى، من فقهاء السلاطين، وعلماء السوء.

يقول السيد محسن الأمين: ثم ملك السلطان سليم الأول بعد أبيه بايزيد الثاني وكانت سوريا تابعة لملك مصر المسمى قانصوه الغوري، ويظهر أن ملك مصر تعاهد مع الشاه إسماعيل ضد السلطان سليم فقتل السلطان سليم أربعة وأربعين ألفًا وقيل سبعين ألفًا من الشيعة في الأناضول بحجة انتسابهم إلى الشاه إسماعيل الصفوي. (محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج3، ص321 ـ 322).

وفي أعلام الزركلي قال: الشهيد الثاني (911 ـ 966 هـ = 1505 ـ 1559 م) زين الدين بن علي بن احمد العاملي الجبعي: عالم بالحديث، بحاث، إمامي. ولد في جبع (بلبنان) ورحل إلى ميس، ومنها إلى كرك نوح. ثم قصد مصر، فالحجاز فالعراق، فبلاد الروم. وأقام أشهرًا في الآستانة فجعل مدرسًا للمدرسة النورية ببعلبك فقدمها، فوشى به واش إلى السلطان، فطلبه، فعاد إلى الآستانة محفوظًا، فقتله المحافظ عليه وأتى السلطان برأسه، فقتل السلطان قاتله. (خير الدين الزركلي، **الأعلام**، مصدر سابق، ج3،ص64).

(1) وذكر الخطيب البغدادي في تاريخه، وكذلك ابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق**، أنه لمَّا دخل إبراهيم بن هرمة، على المنصور، مدينة السلام، وكان ممَّن اشتهر بالانقطاع إلى الطالبيين، قال له: أدن، قال: فدنوت، ثم قال: اجلس، فجلست، وبين يديه مخصرة، فقال: يا إبراهيم، قد بلغتني عنك أشياء، لولا ذلك لفضَّلتك على نظرائك...، فقال: قد أمرت لك بعشرة آلاف درهم، وخلعة، وألحقتك بنظرائك من طريح بن إسماعيل، ورؤبة بن العجاج، ولئن بلغني عنك أمر أكرهه لأقتلنك، قلت: نعم، أنت في حل وفي سعة من دمي إن بلغك أمر تكرهه.

= قال ابن هرمة: فأتيت المدينة، فأتاني رجل من الطالبيين، فسلم عليّ، فقلت: تنحّ عني لا تشيط بدمي. (أحمد بن علي (الخطيب البغدادي)، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، مصدر سابق، ج6، ص126 - 127، 3160 - إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هرمة، أبو إسحاق الفهري المدني؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج7، ص72، (459 - إبراهيم بن علي بن سلمة بن عامر بن هرمة بن هذيل.. أبو إسحاق القرشي الفهري المديني).

قال الزمخشري في **الكشاف**: وكان أبو حنيفة رحمه الله يفتي سرًّا بوجوب نصرة زيد بن علي رضوان الله عليهما، وحمل المال إليه، والخروج معه على اللص المتغلب المتسمى بالإمام والخليفة، كالدوانيقي وأشباهه، وقالت له امرأة: أشرت على ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابنيّ عبد الله بن الحسن حتى قتل، فقال: ليتني مكان ابنك، وكان يقول في المنصور وأشياعه: لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عدّ آجره لما فعلت. (محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج1، تفسير الآية 124 من سورة البقرة: ولا ينال عهدي الظالمين، ص92).

ذكر ياقوت الحموي في معجمه، قال: وقد خرج من أصبهان من العلماء والأئمة في كل فن ما لم يخرج من مدينة من المدن، وعلى الخصوص علو الإسناد، فإن أعمار أهلها تطول ولهم مع ذلك عناية وافرة بسماع الحديث، وبها من الحفاظ خلق لا يحصون، ولها عدة تواريخ، وقد فشا الخراب في هذا الوقت وقبله في نواحيها لكثرة الفتن والتعصب بين الشافعية والحنفية والحروب المتصلة بين الحزبين، فكلما ظهرت طائفة نهبت محلة الأخرى وأحرقتها وخربتها، لا يأخذهم في ذلك إل ولا ذمة. (ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مصدر سابق، ج1، ص209).

وروى ابن حجر في لسان الميزان قال: (علي) بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد الفارسي أبو محمد القرطبي اللبلي بفتح اللام وسكون الموحدة ثم لام الفقيه الحافظ الظاهري صاحب التصانيف، ولد بقرطبة سنة أربع وثمانين وثلاث مئة ونشأ في نعمة ورياسة وكان أبوه من الوزراء وولى هو وزارة بعض الخلفاء من بنى أمية بالأندلس ثم ترك واشتغل في صباه بالأدب والمنطق والعربية، وقال الشعر =

= وترسل ثم اقبل على العلم فقرأ الموطأ وغيره ثم تحول شافعيًا فمضى على ذلك وقت، ثم انتقل إلى مذهب الظاهر وتعصب له وصنف فيه ورد على مخالفته وكان واسع الحفظ جدًا...ثم تعصب عليه فقهاء المالكية بأمراء تلك الديار فمقتوه وآذوه وطردوه وحرقوا كتبه علانية وله في ذلك (شعر):

فإن يحرقوا القرطاس لا يحرقوا الذي

تضمنه القرطاس بل هو في صدري

قال: وهذا القدر لا يعرف لأحد من علماء الإسلام إلا لابن جرير الطبري. (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، ط3، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م، ج4، ص198 ـ 200).

وروى ابن الأثير قال: ذكر وفاة البهلوان وملك أخيه قزل في هذه السنة في أولها توفي البهلوان محمد بن إيلدكز صاحب بلد الجبل والري وأصفهان وأذربيجان وأرانية وغيرها من البلاد وكان عادلًا حسن السيرة عاقلًا حليمًا ذا سياسة حسنة للملك وكانت تلك البلاد في أيامه آمنة والرعايا مطمئنة فلما مات جرى بأصفهان بين الشافعية والحنفية من الحروب والقتل والإحراق والنهب ما يجل عن الوصف وكان قاضي البلد رأس الحنفية وابن الخجندي رأس الشافعية وكان بمدينة الري أيضًا فتنة عظيمة بين السنية والشيعة وتفرق أهلها وقتل منهم وخربت المدينة وغيرها من البلاد. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج11، ذكر وفاة البهلوان وملك أخيه قزل، ص525 ـ 526).

روى ابن خلكان في **وفيات الأعيان** قال: النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر النسائي، الحافظ، كان إمام أهل عصره في الحديث، وله كتاب السنن، وسكن بمصر وانتشرت بها تصانيفه، وأخذ عنه الناس.

قال محمد بن إسحاق الأصبهاني: سمعت مشايخنا بمصر يقولون: إن أبا عبد الرحمن فارَقَ مصر في آخر عمره، وخرج إلى دمشق، فسئل عن معاوية وما رُوِيَ من فضائله، فقال: أمَا يرضى معاوية أن يخرج رأسًا برأس، حتى يُفضَّلَ؟ وفي رواية أخرى: ما أعرف له فضيلة إلا لا أشبع الله بطنك، وكان يتشيّع، فما زالوا يدفعونَ في حِضنه حتى أخرجوه من المسجد، وفي رواية أخرى: يدفعونَ في خُصْيَيْهِ ودَاسُوهُ، ثم حُملَ إلى الرّملة فمات بها...

وقال الدارقطني: امتحن بدمشق فأدرك الشهادة، رحمه الله تعالى، وتوفي يوم

= الاثنين لثلاثَ عشرةَ ليلةً خلت من صفر، سنة ثلاث وثلاثمئة بمكة، حرسها الله تعالى، وقيل بالرملة من أرض فلسطين. (أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج1، الترجمة (29) النسائي، ص 77 ـ 78)، والحديث: لا أشبع الله بطنه، أخرجه الإمام مسلم في صحيحه: ج8، باب من لعنه النبي (ص) أو سبّه أو دعا عليه وليس هو أهلًا لذلك، ص27؛ وكذلك أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده، أبو حمزة القصاب عمران بن عطاء الراشدي، عن ابن عباس، مصدر سابق، ص359.

وروى الذهبي في **تذكرة الحفاظ**، والصفدي في **الوافي بالوفيات**، وابن كثير في **البداية والنهاية**، واللفظ للأول، قال: قال أبو عبد الله بن منده، عن حمزة العقبى المصري، وغيره، أن النسائي خرج من مصر في آخر عمره إلى دمشق، فسُئل بها عن معاوية وما جاء من فضائله، فقال: ألا يرضى رأسًا برأس حتى يُفضَّل، قال: فما زالوا يدفعون في خصبيه حتى أُخرج من المسجد، ثم حمل إلى مكة فتوفي بها، كذا في هذه الرواية إلى مكة، وصوابه الرملة. (محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، صحح عن النسخة القديمة المحفوظة بمكتبة الحرم المكي، دار إحياء التراث العربي، ج2، (719) النسائي، ص700؛ خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 2000م، ج6، النسائي أبو عبد الرحمن، ص257؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج11، النسائي أحمد بن علي، ص140).

وروى الذهبي في **سير أعلام النبلاء** قال: أسد بن الفرات: الإمام العلامة القاضي الأمير... وحمل عنه سحنون بن سعيد، ثم ارتحل سحنون بالأسدية إلى ابن القاسم، وعرضها عليه، فقال ابن القاسم: فيها أشياء لا بد أن تغيّر، وأجاب عن أماكن، ثم كتب إلى أسد بن الفرات: أن عارض كتبك بكتب سحنون، فلم يفعل، وعزَّ عليه، فبلغ ذلك ابن القاسم، فتألّم، وقال: اللّهم لا تبارك في الأسدية، فهي مرفوضة عند المالكية. (محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج10، (59) أسد بن الفرات، ص225).

وقال ابن خلكان في **وفيات الأعيان**: فلما بلغ ابن القاسم الخبر، قال: اللّهمّ لا تنفع أحدًا بابن الفرات، ولا بكتابه، فهجره الناس لذلك، وهو الآن مهجور، =

= وعلى كتاب سحنون يعتمد أهل القيروان. (أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج3، ص181 ـ 182).

وأما غيلان الدمشقي، فقد جرت بينه وبين عمر بن عبد العزيز مناظرات حول القدر فأقنعه بفساد هذه المقالة، وأظهر التراجع عنها، فولاه عمر بن عبد العزيز بيع خزائن ملوك أسلافه الأمويين، وكان يكثر من سبهم والتشهير بمخازيهم وبالمنكرات التي ارتكبوها، فأضمرها له هشام بن عبد الملك ولما تمكن منه في أيام خلافته قطع يديه ورجليه. (عبد الرحيم بن محمد (ابن الخياط)، **الانتصار**، ص 139)؛ وفي تاريخ ابن عساكر أن الأوزاعي هو من ناظره وأشار بقتله، فقتله هشام بن الحكم بعد أن قطع يديه ورجليه، ثم صلبه على باب دمشق. (انظر: علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج48، ترجمة (5567) غيلان بن أبي غيلان، ص186 وما بعدها)، وخبر صلبه في كثير من كتب التاريخ والتراجم.

روى الذهبي في **سير أعلام النبلاء**: قرأت على إسحاق بن طارق، أخبرنا ابن خليل، أخبرنا أبو المكارم التيمي، ونبَّأني ابن سلامة، عن أبي المكارم، أخبرنا أبو علي الحداد، أخبرنا أبو نعيم الحافظ، حدثنا أبو محمد بن حيان، حدثنا محمد بن أحمد ابن عمرو، حدثنا عبد الله بن أحمد بن كليب، عن الفضل بن زياد، سألت أحمد بن حنبل: مَنْ ضَرَب مالكًا؟، قال: بعض الولاة في طلاق المُكرَه، كان لا يُجيزه، فضربه لذلك (محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج8، (10) مالك الإمام، ص95)؛ وكذلك رواه ابن المبرد. انظر: يوسف بن الحسن (ابن المبرد)، **بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدحٍ أو ذمّ**، تحقيق وتعليق: روحية عبد الرحمن السيوفي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1992م، حرف الميم، (955) مالك بن أنس، ص145؛ وكذلك: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، ضبط ومراجعة: صدقي جميل العطار، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م، ج10، من اسمه مالك، ص8.

وأورد الرواية في **تاريخ الإسلام** ثانية وروى أيضًا: عن إسحاق الفروي، وغيره، قال: ضُرب مالك، ونيل منه، وحُمل مغشيًا عليه.(محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج11، حرف الميم، أنس بن مالك، ص331).

= وروى ابن الجوزي في **شذور العقود**، وابن خلكان في **وفيات الأعيان**، وابن قتيبة في **المعارف**: ضرب مالك بن أنس سبعين سوطًا لأجل فتوى لم توافق غرض السلطان، ويقال (والقائل هو الواقدي): سعي به إلى جعفر بن سليمان بن علي بن عبد الله بن العباس، وهو ابن عم أبي جعفر المنصور، وقالوا له إنه لا يرى أيمان بيعتكم هذه لشيء، فغضب جعفر ودعا به وجرَّده وضربه بالسياط، ومدّت يده حتى انخلع كتفه، وارتكب منه أمرًا عظيمًا، توفي ليلة أربع عشرة من صفر وقيل من ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومئة. (أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مصدر سابق، ج4، حرف الميم، (550) مالك بن أنس، ص137؛ عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة)، **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، ص499؛ وكذلك: مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي): ط1، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1323هـ، ج6، ترجمة الإمام أبي عبد الله مالك بن أنس رضي الله تعالى عنه، ص468).

قال الذهبي في **سير أعلام النبلاء**، وقريب منه ما في الوافي بالوفيات: البربهاري: شيخ الحنابلة، القدوة، الإمام، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري، الفقيه، كان قوالًا بالحق، داعية إلى الأثر، لا يخاف في الله لومة لائم، صحب المروزي، وصحب سهل بن عبد الله التستري، فقيل: إن الأشعري لما قدم بغداد جاء إلى أبي محمد البربهاري، فجعل يقول: رددت على الجبائي، رددت على المجوس، وعلى النصارى، فقال أبو محمد: لا أدري ما تقول، ولا نعرف إلا ما قاله الإمام أحمد، فخرج وصنّف الإبانة فلم يقبل منه. (محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج15، (52) البربهاري، ص90)، (خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، مصدر سابق، ج12، البربهاري الحنبلي، ص91).

روى الذهبي في **تاريخ الإسلام**، قال: أحداث سنة سبع وأربعمئة:... وفيها هاجت الفتنة بين الشيعة والسنة بواسط، ونهبت دور الشيعة الزيدية وأحرقت، وهرب وجوه الشيعة والعلويين.

أحداث سنة ثمان وأربعمئة:... وقعت الفتنة بين السنة والشيعة وتفاقمت... وفيها =

= استتاب القادر بالله فقهاء المعتزلة، فأظهروا الرجوع، وتبرّؤوا من الاعتزال والرفض، والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى خالفوه عاقبهم.

... وامتثل يمين الدولة محمود بن سبكتكين أمر القادر بالله، وبث سُنَّته في أعماله بخراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على المنابر، وشرَّدهم عن ديارهم، وصار ذلك سُنَّة في الإسلام.

أحداث سنة تسع وأربعمئة: تكفير القائل بخلق القرآن: قرئ بدار الخلافة كتاب بمذاهب السنة، وفيه: مَنْ قال (القرآن مخلوق) فهو كافر حلال الدم، إلى غير ذلك من أصول السُنَّة. (محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج28، أحداث سنة سبع وأربعمئة، ص23 ـ 29).

روى الذهبي في تاريخه قال: محمد بن هبة الله بن محمد بن الحسين، الإمام أبو سهل ابن جمال الإسلام أبي محمد الموفق ابن القاضي العلامة أبي عمر البسطامي ثم النيسابوري. ذكره عبد الغافر فقال: سلالة الإمامة، وقرة عين أصحاب الحديث، انتهت إليه زعامة الشافعية بعد أبيه، فأجراها أحسن مجرى. ووقعت في أيامه وقائع ومحن للأصحاب... وكان يقيم رسم التدريس. لكنه كان رئيسًا، دينًا، ذكيًا، صينًا، قليل الكلام، ولد سنة ثلاث وعشرين وأربعمئة. وسمع من مشايخ وقته بخراسان، والعراق، مثل النصروبي، وأبي حسان المزكي، وأبي حفص بن سرور، وكان بيتهم مجمع العلماء وملتقى الأئمة، فتوفي أبوه سنة أربعين، فاحتف به الأصحاب، وراعوا فيه حق والده، وقدموه للرئاسة. وقام أبو القاسم القشيري في تهيئة أسبابه، واستدعى الكل إلى متابعته، وطلب من السلطان ذلك فأجيب، وأرسل إليه الخلع ولقب بأبيه جمال الإسلام، وصار ذا رأي وشجاعة ودهاء، فظهر له القبول عند الخاص والعام، حتى حسده الأكابر وخاصموه، فكان يخصمهم ويتسلط عليهم، فبدا له خصوم، واستظهروا بالسلطان عليه وعلى أصحابه، وصارت الأشعرية مقصودين بالإهانة والطرد والنفي، والمنع عن الوعظ والتدريس، وعزلوا عن خطابة الجامع.

ونبغ من الحنفية طائفة شربوا في قلوبهم الاعتزال والتشيع، فخيلوا إلى ولي الأمر الإزراء بمذهب الشافعي عموما، وتخصيص الأشعرية، حتى أدى الأمر إلى

= توظيف اللعنة عليهم في الجمع، وامتد الأمر إلى تعميم الطوائف باللعن في الخطب، واستعلى أولئك في المجامع، فقام أبو سهل أبلغ قيام، وتردد إلى العسكر في دفع ذلك، إلى أن ورد الأمر بالقبض على الرئيس الفراتي، والقشيري، وأبي المعالي بن الجويني، وأبي سهل بن الموفق، ونفيهم ومنعهم عن المحافل. وكان أبو سهل غائبًا إلى بعض النواحي، ولما قرئ الكتاب بنفيهم أغري بهم الغاغة والأوباش، فأخذوا بأبي القاسم القشيري والفراتي يجرونهما ويستخفون بهما، وحبسا بالقهندر. وكان ابن الجويني أحس بالأمر، فاختفى وخرج على طريق كرمان إلى الحجاز. وبقيا في السجن مفترقين أكثر من شهر.... (محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج30، ص421 ـ 428).

وروى ابن الأثير في **الكامل في التاريخ** قال: في هذه السنة قبض ألب أرسلان على الوزير عميد الملك أي نصر منصور بن محمد الكندري وزير طغرلبك... وكان شديد التعصب على الشافعية، كثير الوقيعة في الشافعي، بلغ من تعصبه أنه خاطب السلطان في لعن الرافضة على منابر خراسان، فأذن في ذلك، فأمر بلعنهم، وأضاف إليهم الأشعرية، فأنف من ذلك أئمة خراسان، منهم الإمام أبو القاسم القشيري، والإمام أبو المعالي الجويني، وغيرهما، ففارقوا خراسان. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج10، ذكر القبض على عميد الملك وقتله، ص31 ـ 33).

وروى في مكان آخر، قال: وكان الوزير عميد الملك الكندري قد حسن للسلطان طغرلبك التقدم بلعن الرافضة، فأمره بذلك، فأضاف إليهم الأشعرية، ولعنَ الجميع، فلهذا فارق الكثير من الأئمة بلادهم، مثل إمام الحرمين وأبي القاسم القشيري وغيرهما، فلما ولي ألب أرسلان السلطنة أسقط نظام الملك ذلك جميعه وأعاد العلماء إلى أوطانهم. (المصدر نفسه، ج10، ص209).

وروى ابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق**، قال: أخبرنا أبو الأعز قراتكين بن الأسعد، أنبأنا أبو محمد الجوهري، أنبأنا علي بن عبد العزيز، أنبأنا ابن أبي حاتم، حدَّثنا أحمد بن عثمان النحوي الفسوي، قال: سمعت أبا محمد قريب الشافعي قال: سمعت إبراهيم بن محمد الشافعي يقول: حُبِسَ الشافعي مع قوم من الشيعة بسبب التشيع. (علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج51، ص299). =

= روى الذهبي في **تاريخ الإسلام** قال: وقال الحافظ محمد بن طاهر: ... وسمعت أبا إسماعيل ينشد على المنبر: أنا حنبلي ما حييت، وإن أمت فوصيتي للناس أن يتحنبلوا، وسمعت أبا إسماعيل يقول: لما قصدت الشيخ أبا الحسن الحرقاني الصوفي... وقع في نفسي أن أقصد أبا حاتم بن حاموش الحافظ بالري وألتقي به وكان مقدم أهل السنة بالري، وذلك أن السلطان محمود بن سبكتكين لما دخل الري، وقتل بها الباطنية، منع سائر الفرق من الكلام على المنابر، غير أبي حاتم، وكان من دخل الري من سائر الفرق، يعرض اعتقاده عليه، فإن رضيه أذن له في الكلام على الناس، وإلا منعه، فلما قربت من الري كان معي في الطريق رجل من أهلها، فسألني عن مذهبي، فقلت: أنا حنبلي، فقال: مذهبٌ ما سمعت به، وهذه بدعة، وأخذ بثوبي وقال: لا أفارقك حتى أذهب بك إلى الشيخ أبي حاتم، فقلت: خيرة، فذهب بي إلى داره، وكان له ذلك اليوم مجلس عظيم، فقال: هذا سألته عن مذهبه، فذكر مذهبًا لم أسمع به قط، قال: ما قال، قال: أنا حنبلي، فقال: دعه، فكل مَنْ لم يكن حنبليًا فليس بمسلم. (محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج33، شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصاري الهروي الحافظ العارف، ص57 ـ 58).

روى الجبرتي في تاريخه، قال: استهل شهر شعبان بيوم السبت سنة 1217... وفيه حضرت جماعة من أشراف مكة وعلمائها هروبًا من الوهابيين، وقصدُهم السفر إلى إسلامبول، يخبرون الدولة بقيام الوهابيين، ويستنجدون بهم لينقذوهم منهم، ويبادروا لنصرهم عليهم، فذهبوا إلى بيت الباشا والدفتردار وأكابر البلد، وصاروا يحكون ويشكون، وتنقَّل الناس أخبارهم وحكاياتهم...

شهر شوال سنة 1217... وفي غايته حضر أولاد الشريف سرور، شريف مكة، هروبًا من الوهابيين، ليستنجدوا بالدولة، فنزلوا ببيت المحروقي، بعدما قابلوا محمد باشا والي مصر، وشريف باشا والي جدة...

شهر ذي الحجة الحرام سنة 1217... وفي يوم الجمعة خامس عشره حضرت مكاتبات من الديار الحجازية يخبرون فيها عن الوهابيين أنهم حضروا إلى جهة الطائف... فحضر الوهابيون إلى البلدة وكبيرهم المضايفي... فذهب مع الوهابيين وطلب من مسعود الوهابي أن يؤمِّره على العسكر الموجه لمحاربة الشريف، ففعل، فحاربوا الطائف، وحاربهم أهلها ثلاثة أيام حتى غلبوا، فأخذ البلدة؛

= الوهابيون واستولوا عليها عنوة، وقتلوا الرجال، وأسروا النساء والأطفال، وهذا دأبهم مع من يحاربهم. (عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، مصدر سابق، ج2، أحداث سنة 1217، ص548، وما بعدها).

وقال: شهر رجب الفرد سنة 1120... وفيه وردت الأخبار بأن الوهابيين استولوا على المدينة على ساكنها أفضل الصلاة وأتمّ التسليم، بعد حصارها نحو سنة ونصف، من غير حرب، بل تحلقوا حولها وقطعوا عنها الوارد... ودخلها الوهابيون ولم يحدثوا بها حدثًا غير منع المنكرات، وشرب التنباك في الأسواق، وهدم القباب ما عدا قبة الرسول (ص). (المصدر نفسه، ج3، أحداث سنة 1120، ص91).

وذكر العلامة الأمين في أعيانه قال: هدم الوهابية قبر الحسين (ع) في سنة 1216هـ، جهز سعود بن عبد العزيز بن محمد بن سعود الوهابي النجدي جيشًا من أعراب نجد، ويقول بعض مؤرخي الإفرنج أنه يقرب من ستمئة هجان، وأربعمئة فارس، وغزا به العراق، وحاصر مدينة كربلاء مغتنمًا فرصة غياب جل الأهلين في النجف لزيارة الغدير، ثم دخلها يوم 18 ذي الحجة عنوة، وأعمل في أهلها السيف، فقتل منهم ما بين أربعة آلاف إلى خمسة آلاف، وقتل الشيوخ والأطفال والنساء، ولم ينج منهم إلا من تمكّن من الهرب، أو اختبأ في مخبأ، ونهَب البلد، ونهَب الحضرة الشريفة، وأخذ جميع ما فيها من فرش وقناديل وغيرها، وهدم القبر الشريف، واقتلع الشباك الذي عليه، وربط خيله في الصحن المطهر، ودقّ القهوة وعملها في الحضرة الشريفة، ونهب من ذخائر المشهد الحسيني الشيء الكثير، ثم كرّ راجعًا إلى بلاده. (محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، مصدر سابق، ج1، هدم الوهابية قبر الحسين (ع)، ص629).

وذكر ابن جبير في رحلته قال: وسلّط الله على هذه الرافضة طائفة تُعرف بالنبويّة، سنيّون يدينون بالفتوة وبأمور الرجولة كلها... وهم يقتلون هؤلاء الروافض أين ما وجدوهم. (محمد بن أحمد بن جبير الكناني، **رحلة ابن جبير**، دار صادر، بيروت، لبنان، لا تا، لا ط، ص196).

وفي فتاوى ابن باز: لا شكّ أنّه ضل بسبب الخلاف في العقيدة فرق كثيرة، كالمعتزلة، والجهمية، والرافضة، والقدرية، وغيرهم، وأيضًا الأشاعرة ضلوا.... =

= (عبد العزيز بن عبد الله (ابن باز)، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، جمع وترتيب: محمد بن سعد الشويعر، نسخة الكترونية بصيغة pdf، إعداد وتنسيق: موقع ابن باز (www.imambinbaz.org)، ج3، التوحيد وما يتعلق به، مذهب الأشاعرة هل هو حق أم ضلال، ص53).

وقال التنوخي في **نشوار المحاضرة**: كان الناس لا يستطيعون النياحة على الحسين (ع) خوفًا من الحنابلة، قال أبي وابن عيَّاش: كانت ببغداد، نائحة مجيدة حاذقة، تعرف بخلب، تنوح بهذه القصيدة:

(أيّـهـا الـعـيـنـان فـيـضـا   واسـتـهـلّا لا تـغـيـضـا)

فسمعناها في دور بعض الرؤساء، لأن الناس إذ ذاك كانوا لا يتمكنون من النياحة إلا بعزّ سلطان، أو سرًّا؛ لأجل الحنابلة، ولم يكن النوح إلا مراثي الحسين وأهل البيت عليهم السلام فقط، من غير تعريض بالسلف، قالا: فبلغنا أن البربهاري ـ رئيس الحنابلة ـ قال: بلغني أنّ نائحة يقال لها: خِلْب، اطلبوها فاقْتُلوها.

وفي الهامش: البربهاري: الحسن بن علي بن خلف كان رئيس الحنابلة وكان يدفعهم إلى كثير من أعمال العنف، فأخذوا يكبسون الدور، ويعترضون البيع والشراء، وأرهبوا كل من لا يرى رأيهم، حتى إن الإمام الطبري، صاحب التفسير والتاريخ، ظلّ حبيس داره مدّة، ولما توفي حالوا دون تشييعه ودفنه، وزاد شرهم وفتنتهم، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد، فإذا مرّ بهم شافعيّ المذهب، أغروا به العميان فضربوه بعصيّهم حتى يكاد يموت، الأمر الذي اضطر الخليفة الراضي أن يصدر بشأنهم منشورًا.... (محسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق: عبود الشالجي المحامي، ط2، دار صادر، بيروت، لبنان، 1995م، ج2، 124 كان الناس لا يستطيعون النياحة على الحسين، ص233).

يقول ابن الأثير: في هذه السنة ـ أي: سنة 407هـ ـ في المحرم قُتِلت الشِّيعة بجميع بلاد إفريقية، وكان سببُ ذلك أنَّ المعز بن باديس رَكِبَ ومشى في القيروان، والنَّاس يُسلِّمون عليه ويدعون له، فاجتاز بجماعة فسأل عنهم، فقيل: هؤلاء رافضة يَسُبُّون أبا بكر وعمر، فقال: رَضِيَ الله عن أبي بكر وعمر، فانصرفت العامَّة من فورها إلى درب «المقلي» من القيروان، وهو يَجتمع به

= الشيعة، فقتلوا منهم، وكان ذلك شهوة العسكر وأتباعهم؛ طمعًا في النَّهب، وانبسطت أيدي العامَّة في الشيعة، وأغراهم عامل القيروان وحرَّضهم، وسَبَبُ ذلك أنَّه كان قد أصلح أمورَ البلد، فبلغه أنَّ المعز بن باديس يريدُ عزله، فأراد فساده، فقُتِلَ من الشيعة خلقٌ كثيرٌ، وأُحْرِقوا بالنَّار، ونُهبت ديارهم، وقتلوا في جميع إفريقية، واجتمع جماعة منهم إلى قصر المنصور قريب القيروان، فتحصنوا به، فحصرهم العامَّة، وضيَّقوا عليهم، فاشتدَّ عليهم الجوع، فأقبلوا يخرجون والناس يقتلونهم، حتَّى قُتِلوا عن آخرهم، ولَجَأ مَن كان منهم بالمهديَّة إلى الجامع، فقتلوا كلهم. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج9، ذكر قتل الشيعة بإفريقية، ص294 ـ 295).

روى المقريزي في خططه، قال: وما زال أمر الشيعة يقوى بمصر، إلى أن دخلت سنة خمسين وثلاثمئة، ففي يوم عاشوراء كانت منازعة بين الجند وبين جماعة من الرعيّة، عند قبر كلثوم العلويّة، بسبب ذكر السلف والنوح، قتل فيها جماعة من الفريقين، وتعصَّب السودان (ـ الجند ـ) على الرعيّة، فكانوا إذا لقوا أحدًا قالوا له: مَنْ خالك؟، فإن لم يقل معاوية وإلا بطشوا به وشلّحوه.... (الخطط المقريزية: ج3، ذكر مذاهب أهل مصر ونحلهم، ص381).

وقال في ذكر اختلاف الفرق والمذاهب: فلما قام هارون الرشيد في الخلافة، وولّى القضاء أبا يوسف يعقوب بن إبراهيم ـ أحد أصحاب أبي حنيفة تعالى ـ بعد سنة سبعين ومئة، فلم يقلد ببلاد العراق وخراسان والشام ومصر إلا مَنْ أشار به القاضي أبو يوسف، رحمه الله، واعتنى به.

وكذلك لمَّا قام بالأندلس الحكم المرتضى بن هشام بن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان بن الحكم، بعد أبيه، وتلقَّب بالمنتصر في سنة ثمانين ومئة، اختصّ بيحيى بن يحيى بن كثير الأندلسي، وكان حجّ وسمع الموطَّأ من مالك، إلا أبوابًا منه... وعاد إلى الأندلس، فنال من الرياسة والحرمة ما لم ينله غيره، وعادت الفتيا إليه... فلم يقلّد في سائر أعمال الأندلس، قاضٍ إلا بإشارته واعتنائه، فصاروا على رأي مالك، بعدما كانوا على الأوزاعي.

... وكانت إفريقية الغالب عليها السنن والآثار، إلى أن قدم عبد الله بن فروج، أبو محمد الفاسي، بمذهب أبي حنيفة، ثم غلب أسد بن الفرات ابن سنان، قاضي إفريقية، بمذهب أبي حنيفة. =

= ثم لمَّا ولّي سحنون بن سعيد التنوخي قضاء إفريقية بعد ذلك، نشر فيهم مذهب مالك، وصار القضاء في أصحاب سحنون دولًا، يتصاولون على الدنيا تصاول الفحول على الشول، إلى أن تولى القضاء بنو هاشم ـ وكانوا مالكيّة ـ فتوارثوا القضاء كما تتوارث الضياع، ثم إن المعزّ بن باديس حمل جميع أهل إفريقية على التمسّك بمذهب مالك، وتركِ ما عداه من المذاهب، فرجع أهل إفريقية وأهل الأندلس كلهم إلى مذهب مالك إلى اليوم، رغبةً في ما عند السلطان، وحرصًا على طلب الدنيا، إذ كان القضاء والإفتاء في جميع تلك المدن والقرى، لا يكون إلا لمن تسمّى بالفقه على مذهب مالك.... (أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، مصدر سابق، ج3، ذكر مذاهب أهل مصر ونحلهم، 364 ـ 365).

روى ابن الأثير في تاريخه قال: ثم دخلت سنة ثلاث وستين وثلاثمئة... ووقعت فتنة عظيمة بين السنة والشيعة، وحمل أهل سوق الطعام، وهم من السُنَّة أمرأ على جمل وسموها عائشة، وسمّى بعضهم نفسه طلحة، وبعضهم الزبير، وقاتلوا الفرقة الأخرى، وجعلوا يقولون: نقاتل أصحاب علي بن أبي طالب، وأمثال هذا من الشر. (علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج8، ثم دخلت سنة ثلاث وستين وثلاثمئة، ص632).

روى الناصري في الاستقصا، قال: ولما انساق ملك إفريقية إلى المعز بن باديس بن المنصور بن بلكين بن زيري بن مناد الصنهاجي كان له رغبة في مذهب أهل السنة خالف فيه أسلافه الذين كانوا على مذهب الشيعة الرافضة وكان الخليفة من العبديين بمصر يومئذ المستنصر بالله معد بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز لدين الله والمعز هذا هو الذي انتقل إلى مصر وبنى مدينة القاهرة وكان المعز بن باديس الصنهاجي لا تزال المراسلات والهدايا تختلف بينه وبين المستنصر العبيدي صاحب مصر كما كانت أسلافهما ثم إن المعز بن باديس ركب ذات يوم لبعض مذاهبه وذلك في أول ولايته فكبا به فرسه فنادى مستغيثًا بالشيخين أبي بكر وعمر فسمعته العامة وكان جمهورهم سنيًا فثاروا بالرافضة وقتلوهم أبرح قتل وأعلنوا بالمعتقد الحق ونادوا بشعار الإيمان وقطعوا من الأذان حي على خير العمل وكانت هذه الواقعة في أيام الظاهر العبيدي والد المستنصر. (أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**،

= تحقيق وتعليق وَلَدَيّ المؤلف: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954م، ج1، ص164).

وقد نقل الشيخ عبد الجليل عيسى أبو النصر ـ أستاذ الفقه والأصول في الأزهر الشريف، وعضو مجمع البحوث الفقهية فيه ـ صورًا من أزمة الأمة في كتابه ما لا يجوز فيه الخلاف بين المسلمين فذكر إحدى المسائل الفقهية المبحوثة في الفقه الحنفي أنه هل يجوز للحنفي أن يتزوج المرأة الشافعية؟ والجواب: إن ذلك لا يجوز، لأنها تشكّ في إيمانها، والإيمان لا يصحّ إلا إذا كان مقطوعًا به، وفي ذلك تعريض بما يجيزه الشافعي للمسلم أن يقول: أنا مؤمن إن شاء الله، وكجواب بعض متعصبي الشافعية عندما سئل عن حكم الطعام الذي وقعت فيه قطرة نبيذ، فقال عفا الله عنه: يرمى لكلب أو حنفي. (عبد الجليل عيسى، **ما لا يجوز فيه الاختلاف بين المسلمين**، توزيع الأخبار، ص96).

وكذلك ما نقله عن بعض متعصبي الحنفية وهو الشيخ أبو الحسن عبد الله الكرخي المتوفى سنة (340هـ)، حيث قال: كل آية أو حديث تخالف ما قرره علماء مذهبنا فهي إمّا مؤوّلة أو منسوخة، ومنها أيضًا ما نقله عن إيذاء المتعصبين بعضهم لبعض أنه حصل في طرابلس الشام في آخر القرن الثالث عشر الهجري أنه ذهب بعض شيوخ الشافعية إلى المفتي وهو رئيس العلماء، وقال له: قسّم المساجد بيننا وبين الحنفية، لأن فلانًا من فقهائهم يعتبرنا كأهل الذمّة. (عبد الجليل عيسى، **ما لا يجوز فيه الاختلاف بين المسلمين**، مصدر سابق، ص101).

وإن مراجعة بسيطة لكتب الطبقات للمذاهب الإسلامية المختلفة وهي تراجم لشخصياتهم وعلمائهم سيدهشه كيف اعتدى بعضهم على بعض، وقتل بعضهم بعضهم الآخر، وعلى الجميع أن يتذكّروا أنّ الحروب التي قامت باسم الطائفية لم يجن الإسلام منها خيرًا في كل تاريخه، فاعتبروا يا أولي الألباب.

لقد صوّر الزمخشري جار الله، مدى الجور والضغط النفسي الذي يلحق بالإنسان لرأيه ومذهبه، فقال (ره):

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح ... وأكتمه، كتمانه لي أسلم
به فإن حنفيًا قلت قالوا بأنني ... أبيح الطلا وهو الشراب المحرم
وإن مالكيًا قلت قالوا بأنني ... أبيح لهم أكل الكلاب وهم هم =

وأعانهم عليه علماء السوء وفقهاء السلاطين بفتاوٍ ما أنزل الله بها من سلطان، فَشَت في الأمة، واستمرّت بواسطة مخيال جمعي، حتى إن أحدهم يعتبر مستند فتياه قول البشر، دون الاستناد إلى آية، أو رواية صحيحة، فيستبيح الأموال والدماء والأعراض، دون أن يرفّ له جَفن، فإلى الله المشتكى من ذلك التاريخ الأسود الذي ساده الجور والظلم، والقتل والتشريد، من القرن الأول إلى هذا اليوم، وقد استعرضنا نبذة من سيرة السلاطين، وأفعال أهل الأهواء من وعّاظ السلاطين والعوام، حتى صار التخفّي والكتمان طريق السلامة والأمان.

إنّ التَّقيَّة عمل على خلاف سجية الإنسان وميوله الفطرية إلى الحرية والأمان والعدالة، ولم توجد في حياة الناس من لا شيء، إنما ممّا كان يعيشه الإنسان من الضيق والضغط النفسي، ويشعر به من القهر والحرمان والاضطهاد، فيمارس التقيّة على كُرهٍ منه، ويتحمّل ما يتولّد منها من الشعور بالاستضعاف وانتقاص حقوقه في الحياة؛ ليَقيَ نفسه وعِرضه ومَاله من أذًى محيق، مع حلم دائم بالخروج منها، ليعيش بحرية تحت الشمس في كل شؤون حياته لو يستطيع، وليمارس جميع حقوقه التي سَلَبها الآخرون.

= وإن شافعيًّا قلت قالوا بأنني ... أبيح نكاح البنت والبنت تحرم
وإن حنبليًّا قلت قالوا بأنني ... ثقيل حلوليّ بغيض مجسِّم
وإن قلت من أهل الحديث وحزبه ... يقولون تيس ليس يدري ويفهم
تعجبت من هذا الزمان وأهله ... فما أحد مِنْ ألسُن الناس يسلم
وأخَّرني دهري وقدَّم معشرًا ... على أنهم لا يعلمون وأعلم
ومذ أفلح الجهال أيقنت أنني ... أنا الميم والأيام أفلح أعلم

(محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، مصدر سابق، ج4، ص284، آخر الجزء).

إن ما تمّ استعراضه من أحداث التاريخ، وتصرفات السلاطين، وفتاوى وعَّاظهم، وما تصنعه الغوغاء عندما يهيّجها هؤلاء، هي حقائق ثابتة غطّت مساحة تاريخنا، وتوزّعت على أيامه، وأدخلت الأمة في صراعات وانقسامات لا تزال آثارها إلى اليوم، فنحن لا زلنا نتقاتل على الماضي، دون أن نهتمّ بالمستقبل، وقد لا يحلو مثل هذا العرض للكثيرين، ممَّن لا يحبون ذكر المأساة، فيُحرمون من عِبرها، ويقعون في الأخطاء نفسها التي وقع فيها أسلافهم، كما سيغضب آخرون ممَّن اعتادوا تمجيد القوة، وقاسوا حقانية الدول ومكانتها بمقدار ما لها من سطوة وما حققته من فتوح، فيمجدون القوة على حساب القيم، ولا شكّ ولا ريب في أن كل المذكورين من الظالمين، سيفوزون بمقياس البطش والقوة، ويُثنى على دهائهم وقدراتهم الإدارية والعسكرية، وحسم ما مرّ بهم من نزاعات، ولكن ما ينبغي أن نعلمه، أن هذا ليس كل القضية، فنحن نؤرّخ لدولة إسلامية، وهذا يعني أنها بالدرجة الأولى دولة قيميّة، تقوم على أساس مبادئ الدين، ويرتقي أصحاب القرار فيها بتقواهم وإنسانيتهم إلى حدّ التغلّب على أهوائهم، وإخضاع نفوسهم لما تمليه عقيدتهم من سلوك وأخلاق، ينعكس بالمعاملة مع شعوبهم، وشعورهم بالمسؤولية عن تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ الدماء، والأموال، والأعراض، وإقامة العدل، وإشاعة الاطمئنان، وإقامة أحكام الشرع الحنيف.

ومن العسير ادّعاء نجاح أولئك الحكّام بالنظر إلى هذا التقييم، فاختلافنا بتقييم تلك الدول، وأولئك الأمراء والسلاطين، إنما يرجع إلى الاختلاف في أسس التقييم، والتي ينبغي أن نحافظ فيها على الأسس القيمية، والمعنوية الدينية، ما دمنا نؤرّخ عمَّن سمَّيناهم أمراء المؤمنين، وتابعيهم من الولاة والوعَّاظ والقادة والسلاطين، أو تسمّوا كذلك.

وبذلك يظهر بكل وضوح خطر المخيال الجمعي المسيطر على عالمنا الإسلامي، والذي يجعل علماءه ومفكريه رهنًا بما قاله الآخرون، بدل أن يكونوا أبناء الدليل، فإذا أرادوا الدخول في بحث مسألة فقهية، دخلوها مبتدئين باستعراض أقوال الفقهاء السابقين، فيشكّل ذلك منطلقًا قبليًا يتحكم دون تعمّد ببحوثهم، ويسحب عقولهم إلى حيث كان الذين من قبلهم، فينسجون على منوالهم، والحق أنه كان ينبغي عليهم أن يبحثوا أولًا في دلالات آيات الكتاب الكريم، والحديث الشريف، ثم يعرضون بعد ذلك ما توصّلوا إليه على ما توصل إليه السابقون، ويقارنون مواضع النظر والاختلاف في المسألة، ومعالجة أسبابه، طلبًا للوصول إلى الحق من الشرع الحنيف، مضافًا إلى ما يجرّ إليه ذلك من النهج على نهج السابقين، واتخاذ أقوالهم أدلّة.

إن الناظر في فتاوى الشيخ «نوح الحنفي»، و«كمال باشا»، وغيرهم[1]، يرى آثار المخيال الجمعي بوضوح، كما يرى في جنبات هذا المنهج مدى الخطورة في اتباع الهوى والانقياد إلى العواطف والتعصب الناجم عن ظن المرء امتلاكه للحقيقة، وبطلان ما عداه، فيسرع إلى التكفير والتفسيق، والاتهام بالبدعة والضلال، ويؤكّد على عدم قبول التوبة، ويحكم بوجوب إزهاق الأنفس، وحلّية الأموال والأعراض، دون وعي لما يتجاوزه بذلك من أحكام الشرع المبين.

كما يظهر له مدى خطورة إثارة الغوغاء، وشدة فتنتهم، وبالغ أذاهم، وأقول ختامًا: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ...﴾[2]، والسعيد مَنْ اتعظ بغيره.

---

(1) انظر: هوامش الصفحات 147 ـ 150 من هذا الكتاب، ما لحق الشيعة من الظلم أيام العثمانيين.

(2) سورة يوسف: الآية 111.

سادسًا: تصور خاطئ للتقية عند بعض المسلمين

يعتقد بعض المسلمين أن التقية عند الشيعة الإمامية سيرة مستمرّة وسلوك دائميّ، يُظهر به الإنسان خلاف ما يبطن من عقائد وأفكار، دون وجود خوف على النفس أو المال أو العرض، بنحوٍ يجعل مذهبهم أقرب ما يكون إلى مذهب باطني، لا يتمكّن معه أحد من خارجهم أن يتعرف على عقائدهم بنحوٍ دقيق، ولا أن يطّلع على آرائهم الفقهية وأمورهم الدينية، فينشأ من هذا الاعتقاد جدار سميك يفرّق بين المسلمين، ويفتّت وحدتهم، ويمنع أي تفاهم وتقارب بينهم، بعدما تتحول حواراتهم إلى ما يشبه حوار الطرشان، وتخيّم على قلوبهم ظنون الغشّ والخديعة، والسبب في ذلك كله هو جهل الكثيرين من علمائهم، فضلًا عن عوامهم، بالمعنى الحقيقي للتقية وبأدلتها.

ولو التزم أي واحد من هؤلاء العلماء بقواعد التقوى وما يأمر به الدين الحنيف من التثبّت والتبيّن قبل إلقاء التُّهم يمينًا ويسارًا؛ لاتضحت له أبعاد التقية وحقيقتها بسهولة، ولو نظر إلى نفسه وسيرته وسيرة مَنْ سَبَقه من أئمة مذهبه وكبار فقهائه، ومعظمهم كانوا من المُدارين للسلاطين، وتولّوا الكثير من المناصب العالية في الفتيا والقضاء، لرأى في تلك السِّيَر حدودًا من التقية أوسع بكثير مما يقبله الشيعة الإمامية، ولاتَّضح له أن كثيرًا من أولئك المرضيين عنده كانوا مفتين وقضاة بنحوٍ صوري في العديد من الحالات، بينما كان المفتي والقاضي الحقيقي هو السلطان.

لقد سكت أولئك القضاة والمفتون أو وافقوا على تجاوزات السلاطين، بل ذهب بعضهم إلى تبرير تلك التجاوزات والدفاع عنها[1]،

(1) كشريح القاضي ومسؤوليته عن شهادة هانئ بن عروة، ومسلم بن عقيل، وكعامر الشعبي، وابن شهاب الزهري، وعروة بن الزبير، والكثير من فقهاء السلاطين في =

بينما يجد أن كتب الشيعة الإمامية وروايات أئمة أهل البيت عليهم السلام تشدد على أن التقية جائزة ما لم يلزم منها فساد في الدين، وأنه لا تقية في الدماء، وأن على العالم أن يظهر علمه إذا ظهرت البدع، إلى آخر ما هنالك من القيود التي تحدد طبيعة سلوك العلماء والعوام في المحن والابتلاءات، وترسم حدودًا للعمل بالتقية تكفل حفظ الدين إلى جانب حفظ الأنفس والأموال والأعراض، ولو حصل تزاحم بين الحفظين فإنها تقدم صريحًا حفظ الدين وتجعل كل غالٍ يرخص في سبيل ذلك، وهذا سيد الشهداء وأبو الأحرار الإمام الثالث لشيعة أهل البيت أبو عبد الله الحسين (ع) قد جسد ذلك في كربلاء خير تجسيد، وتابعه على ذلك أولياؤه ومحبّوه في كل زمان ومكان.

إن الباحث الموضوعي والمنصف يمكنه أن يكتشف بنفسه المعنى الصحيح للتقية، وسائر شروطها وحدودها، بالنظر في أدلتها من الآيات والروايات، مع ملاحظة أنه من المتفق عليه بين جميع المسلمين، أن الآية والرواية لا تُثْبِتُ من حيث المنطوق أو المفهوم أكثر مما تصلح أن تثبته وتدل عليه مطابقة والتزامًا بحسب قواعد اللغة والظهورات العرفية، فالنتيجة لا يمكن أن تكون أعمّ من الدليل، لذا لا يمكن أن يتجاوز الشيعة في عملهم بالتقية الحدود التي رسمتها أدلّة ثبوتها عندهم.

ولو أن المنكر للتقية رجع إلى ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره الكبير من تفسير للآية الثامنة والعشرين من سورة آل عمران، وما ذكره هناك من رأي الإمام الشافعي في التقية، وأنها تجري بين المسلمين كجريانها بين المسلمين والكافرين إذا شاكلت الحالة بينهم

= الدولتين الأموية والعباسية ومن جاء بعدهم من الأيوبيين والمماليك والعثمانيين، وفقهاء الدينار والدرهم من المعاصرين، وكتبرير القتل والفتك وإثارة الحروب بين المسلمين بخطأ الاجتهاد.

وبين الكافرين[1]، ولو نظر في تفسير الدر المنثور للجلال السيوطي[2]، وقرأ أقوال مَنْ قال إنها جارية إلى يوم القيامة، وقارن ذلك بما عند الشيعة الإمامية، لوَجَدَ أن ما عندهم لا يزيد على ما ذكره أولئك الأعلام في شيء، وستأتي الإشارة إلى مزيد من ذلك في البحث القرآني والبحث الروائي إن شاء الله، بل سيجد أن ما عند الشيعة أضيق دائرة مما عنده، لتقييدهم العمل بالتقية بألا يلزم منها فساد في الدين، وقولهم بأنه إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه، بينما يجد أن ما عنده كان مطلقًا لم يراع إلا الخوف على النفس أو المال أو العرض مع غض النظر عن التحرز عن لزوم الفساد في الدين.

إن إظهار الحقيقة للناس يقع بالدرجة الأولى على عاتق العلماء، ومن الملاحظ أن كثيرًا من الحقائق التاريخية والفقهية والعقدية لا تزال خافية على الأمة إلى عصرنا الحاضر، مع ما فيه من سهولة النشر والتحقيق، ومع ما عند أبنائه من الرغبة في الاطلاع والتعلم، ولكنه توجد مع الأسف في مقابل ذلك عملية تجهيل تمارس عن عمد، وكتمان للحق كذلك، وتوجيه للناس بالإعراض والكفّ عن بعض الأبحاث، بل وحتى عن مجرد التفكير فيها، بدعوى عدم تشويش الأفكار، والأخطر من ذلك كلّه تربية العامّة على إغلاق عقولهم وتصديق كل ما يسمعون.

إن طمس الحقائق الدينية يستدعي بطبيعته إهمال شخصيات من حقّها أن تبرز، وإبراز شخصيات من حقّها أن تُهمل، وتزويق أفعال

---

(1) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص13، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

(2) عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج2، ص29، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

رديئة، والحطّ من أعمال راقية عالية، في عملية تزوير منظّمة في عرض المواقف والشخصيات، وإلا بماذا نفسِّر جواب «الحسن البصري» لمن سأله كيف يروي عن رسول الله (ص) مباشرة مع أنه لم يدركه، فأجاب بأنه كان يرويه عن الإمام علي بن أبي طالب (ع)، ولكنه ما كان يقدر على ذكره في تلك الأزمان[1]، وكيف نفسِّر قتل الطاهرين من عترة الرسول (ص) كابرًا بعد كابر، وكيف نفسّر قبول الرواية عن الشخصيات المناوئة لأهل البيت (ع) حتى «عمران بن حطان» الخارجي المادح لـ«عبد الرحمن بن ملجم المرادي» قاتل أمير المؤمنين علي (ع)، وإهمال الرواية عن شيعتهم ومحبيهم، حتى حارَ في ذلك ابن حجر العسقلاني[2]،

---

(1) يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مصدر سابق، ج6، ص124.

(2) وقال البدرُ العيني في **عمدة القاري**: عمران بن حطان كان رئيس الخوارج وشاعرَهم، وهو الذي مَدَح ابنَ مُلْجَم قاتِلَ علي بن أبي طالب (رض) بالأبيات المشهورة. فإن قلت: كان تركُهُ من الواجبات. وكيف يُقبَلُ قولُ من مَدَح قاتِلَ علي (رض)؟ قلتُ: قال بعضهم (يقصد ابن حجر): إنما أخرج له البخاري على قاعدته، في تخريج أحاديث المبتدع إذا كان صادق اللهجة متديّنًا. قلت (القائل العيني): ليس للبخاري حجة في تخريج حديثه. ومسلمٌ لم يخرج حديثه. ومن أين كان له صدقُ اللهجة، وقد أفحش في الكذب في مدحه ابنَ ملجم اللعين؟ والمتدين كيف يفرح بقتل مثل علي بن أبي طالب (رض) حتى يَمدَحَ قاتلَه؟! (محمود بن أحمد العيني، **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج22، ص13، حديث 5853).

وانظر: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج1، ص54، باب علامة الإيمان حب الأنصار، في تبريره لمثل ذلك، وكيف فسّر قوله (ص): يا عليّ لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق، حيث قال: وقد ثبت في صحيح مسلم عن علي أن النبي (ص) قال له: لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق، وهذا جارٍ باطراد في أعيان

= الصحابة؛ لتحقق مشترك الإكرام، لِما لهم من حُسن العناء في الدِّين، قال صاحب المفهم: وأمَّا الحروب الواقعة بينهم فإن وقع من بعضهم بغضٌ لبعض فذاك من غير هذه الجهة، بل للأمر الطارئ الذي اقتضى المخالفة، ولذلك لم يحكم بعضهم على بعض بالنفاق، وإنما كان حالهم في ذلك حال المجتهدينَ في الأحكام، للمصيب أجران، وللمخطئ أجر واحد، والله أعلم.

ولكن يقال: كيف يمكن أن نجعل ما جاء في شخص باسمه ساريًا في غيره، ولو كان الأمر كذلك فلماذا لم يأت أمثاله في حق غيره من طريق صحيح، ولا أدري كيف ميَّز بين جهات البغض التي تستلزم النفاق وبين التي لا تستلزمه بعدما ورد النصّ مطلقًا دون تعيين، وهل يوجد من البغض ما يفوق بغض من يستبيح الإنسان قتله لو لقيه في الميدان؟!

لقد ذهب نتيجة تلك الحروب الفظيعة ما يزيد على مئة ألف من المسلمين، ما أورث الفرقة بينهم إلى قيام يوم الدين، وإذا كان مثل هذا اجتهادًا يستحق فاعله الأجر، فما الذي يمكن فعله ليترتب عليه العذر، ولماذا يُقتل القاتل بالقتيل وإنما قد قتل شخصًا واحدًا لا غير، إنما هو داء التعصّب المقيت، حتى لا ندين أشخاصًا - ولو مرحليًا - بفعالهم، ولا أدري لماذا لم يقرّ بخطإ أولئك الذين ناوؤوا عليًا لا سيّما وأنه بإمكانه ادّعاء توبتهم بعد ذلك، فهذا أحسن تخريجًا، وأقرّ لعقول الأمة من الهذيان، ولا أقلّ أنه يمنع من تشريع قتل المسلم للمسلم، فإذا كان كلّ المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعِرضه، كما روي عن رسول الله (ص) (مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح** (صحيح مسلم): طبعة مصححة ومقابلة على مخطوطات ونسخ معتمدة عدة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج8، باب النهي عن الفحشاء والتهاجر، ص11؛ وكذلك: علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **أمالي المرتضى** (غُرر الفوائد ودُرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، منشورات ذوي القربى، قم، 1388هـ.ش، ج3، ص88، المجلس الثامن والأربعون)، فكيف يمكن أن يؤجر على قتله، علمًا بأن كل جرائم الإبادة الطائفيّة والعرقيّة يمكن تصنيفها على أنها اجتهاد خاطئ في أسوإ الأحوال، حتى إن أحد أدعياء العلم قد بشّر بمذهب جديد في تفسير التاريخ أسماه المذهب العقلي، حيث أخرج بموجبه جميع أحداث تاريخنا السوداء عن صفة الواقعية، وادّعى أنها من أغاليط المؤرّخين، لا =

ثم كيف نفسّر صعود كل تلك الشخصيات القلقة في إيمانها وذات الماضي السيئ قبل إسلامها، والتي أثبت سلوكها وواقعها بعد إعلانها الإسلام، أنها لاتزال على ذلك السوء بعده، كـ«الوليد بن عقبة»، و«عبد الله بن سعد بن أبي سرح»، و«المغيرة بن شعبة»، و«سمرة بن جندب»، و«معاوية بن أبي سفيان»، وأضرابهم.

لا شكّ في أن التاريخ يكتبه الملوك، وقد كانوا جميعًا على اختلاف عشائرهم من أمويين وعباسيين وغيرهم، أعداء لبيت واحد، ولمنهج واحد، هو الإسلام المحمَّديّ الأصيل، وقد سعى قوم عبر تفسيرهم للتاريخ إلى محاولة تبييض وجوه قومٍ طالما سوَّدها شنيع فعالهم، وتبرئة أيدٍ ظالمة غاشمة طالما لطَّختها دماء المسلمين، ولكنه هيهات أن تضيع صورة الحق على الباحث المستنير، لذا قد تكون أسهل وسيلة لإعدام الحق وإزهاقه إلى الأبد هي إغلاق ملفات الأحداث والمنع من ذكرها أو تذكرها والبحث فيها، لتذبح الحقيقة في هدوء تامّ، وصمت رهيب لا يشعر بها أحد، خشية أنّ مَنْ سيعثر منها أولًا على الألف، قد يبحث بعدها عن الباء، ولا ندري أين ستحط به عصا الترحال في بحثه عن الحقيقة.

إن أكبر مصاب حاق بالإسلام ولحق بالمسلمين، هو إغلاق العقول واضمحلال الوعي، حتى صار الكثير منهم يجمعون بين الضدَّين وبين النقيضَين، يستوي في ذلك العوام مع الباحثين[1]، مع

= لشيء إلا لينجو من يحبّ من اللّوم على ما جنته يداه، مع أن التوبة باب واسع يمكننا افتراض دخول مَنْ نحبّ فيه، وقد قال عليّ (ع): لا يُعرَف الحق بالرجال، ولكن يُعرف الرجال بالحق، اعرف الحقّ تعرف أهله، ولا شكّ في أن هذا هو الصحيح بدل التلاعب بملفّ التاريخ وحرمان الأمة من عِظاته ودروسه.

(1) وإلا كيف يترضّون على القاتل والقتيل؟! كما مرّ سابقًا في هامش: ص 77 ـ 78 من هذا الكتاب وترضيهم على معاوية بن أبي سفيان وحجر بن عدي في آنٍ معًا.

أن الفطرة السليمة تأبى ذلك، ولكنها التربية المستدامة على عدم التفكّر والتعقّل.

لقد أغفل المسلمون عشرات الأوامر القرآنية التي تحثّ الناس على استخدام عقولهم والتفكّر في ما يعرض عليهم، حتى إن القرآن الكريم ميّز بين منهجين، فذكر منهج الكفار بقوله: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ﴾[1]، وذكر منهج الرسول (ص): ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ...﴾[2]، فيستنبط من مجموع الآيات أن المنطلقات الفكرية للتعصّب والكفر واحدة، وهي إغلاق العقول وعدم التثبّت والتحقّق ممّا هو قائم شائع، إذ ما هو الفرق بين إعراض المتعصبين عن الحوار مع الآخرين، وعن البحث والتحقيق في ما يصلهم من أفكارهم وعقائدهم، ومقابلتها مع ما عندهم لتمييز الصحيح من السقيم، وتقليد كل واحد منهم الآخر في ما يقول دون الرجوع إلى الكتب المعتمدة عند أصحاب الرأي المخالف كما تأمر به قواعد البحث العلمي، وبين إعراض الكفار عن البحث والتحقيق والاكتفاء بتقليد الآباء والأجداد.

إن البحث العلمي المطلوب القائم على الحوار والتثبّت والتحقيق، لا يراد منه أن يتحول أحد عن عقيدته، فالتحوّل بحدّ ذاته ليس هدفًا، وإنما الهدف الحقيقي للحوار والبحث العلمي هو أن يطلع كل طرف على ما عند الآخر بنحوٍ دقيق، وليعلم أن ما يذهب إليه مبنيّ على قواعد علمية، وأدلّة من القرآن والسُنَّة صحَّت عنده، فإن أمكن بعد ذلك بالحوار والبحث والتدقيق، الوصول إلى نتائج

(1) سورة الزخرف: الآية 22.

(2) سورة يوسف: الآية 108.

مشتركة، فهذا خير عظيم، وإن لم يمكن ذلك، عَذَرَ بعضُنا بعضَنا في ما اختلفنا فيه، وهذا الأمر في غاية الأهمية في هذه الظروف التي تداعت علينا فيها الأمم، وصرنا غثاء كغثاء السيل كما بيَّنه حديث رسول الله (ص)(1)، وقد سلبَ الأعداء منّا أجزاء من أرضنا، وملكوا مقدراتنا، وسلبوا الأهمّ من ذلك كله وهو إرادتنا، ومزَّقونا كلّ ممزَّق، فدخل خطّ المواجهة مع أعداء الأمة إلى داخلها، لتصبح المواجهة بين أبنائها بدل أن تكون مع أعدائها، ولتبتلع هذه المواجهة كل قدراتنا المادية والمعنوية على السواء.

إن قراءة واعية لكل أحداث التاريخ تُظهر أنه كلما كان خطّ المواجهة قائمًا بين الأمة بمجموعها، وبين أعدائها، كان النصر حليف الأمة، وكلما كان خطّ المواجهة في داخل الأمة وبين أبنائها، كانت الهزائم والانتكاسات من نصيبها، لذا أليس من السفه والتفاهة أن نساعد الكفر العالمي على أنفسنا؟ وأن نعمل على إشاعة الأباطيل لنفرق شملنا بأيدينا بعد أن نهانا الله عز وجل عن ذلك، فقال عزَّ مِنْ قائل: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّتِى نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ

(1) عن ثوبان مولى رسول الله (ص)، قال: قال رسول الله (ص): يوشك الأمم تداعى عليكم تداعي الأكلة على قصعتها، قال قائل منهم: من قِلَّة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعنَّ الله من عدوكم المهابة منهم وليقذفن في قلوبكم الوهن، قال قائل: يا رسول الله وما الوهن؟، قال: حب الدنيا وكراهية الموت، ورواه عن أنس بن مالك عن النبي (ص)، ورواه عن ثوبان بإسناد آخر. (علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، **الملاحم والفتن**، ط1، مطبعة نشاط، نشر مؤسسة صاحب الأمر، قم، إيران، 1416هـ، ص307؛ أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج5، ص278؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج13، ص95، وغيرها من كتب التاريخ والحديث).

أَنكَٰثًا...﴾[1]، وقال: ﴿وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْۖ وَٱصْبِرُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[2].

ألم يقل ربّنا في كتابه الكريم: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا...﴾[3]، معتبرًا بأن هنالك كلمة مشتركة يجتمع عليها المسلمون وأهل الكتاب ترفع الخصومة بينهم، فكيف ينبغي أن تكون الحال بين المسلمين، وبينهم كل كلمات ربّهم ونبيّهم (ص) وكعبتهم وأركان دينهم وكل ذلك واحد بينهم سواء.

ولقائل أن يقول: كيف يمكن الجمع بين الدعوة إلى الوحدة الإسلامية والاستناد إلى نواحي الاتفاق، والنهي عن المخاصمة والنزاع، وبين البحث والتنقيب في أحداث التاريخ، فإن هذا سيؤدي إلى البحث في ما شجر بين المسلمين بعد وفاة رسول الله (ص)، وكذلك إلى البحث في العقائد والآراء والمباني الفقهية التي تتصل بذلك، وهل ينسجم هذا مع الدعوة إلى الوحدة؟

والجواب هو نعم بالتأكيد، فإن الفرقة الحاصلة بين المسلمين لم تحصل هذه الساعة، ودون أيّ أسباب، فإن عمرها قريب من عمر الإسلام وجذورها تمتد إلى سقيفة بني ساعدة، والخلاف الذي حصل فيها على خلافة رسول الله (ص)، مرورًا بالفتنة ومقتل عثمان ومن ثم خلافة الإمام علي (ع)، وما حصل فيها وبعدها من حروب بين المسلمين، ثم تعمقت تواليها الفكرية مع تأسيس الفرق والمذاهب في نهاية القرن الأول الهجري على خلفيات تلك

---

(1) سورة النحل: الآية 92.

(2) سورة الأنفال: الآية 46.

(3) سورة آل عمران: الآية 64.

الأحداث، وقد رافقت ذلك حملات إعلامية قوية مليئة بالدسائس والتشويهات وقلب الحقائق، مارسها من كان بيده القوة والسلطان، وحرض عليها ألسنته وأقلامه من شعرائه وفقهائه ومؤيديه، ولم يكن لشيعة أهل البيت (ع) في تلك الأيام حول ولا قوة، بل كانوا مقهورين مضطهدين متخفين لا يمارسون من الدفاع والرد إلا النزر اليسير.

واستمرت الحال على هذا المنوال في معظم فترات التاريخ، فشحنت الكتب وملئت النفوس وكثرت الأقوال بالطعن عليهم، والشتم لهم، وإخراجهم عن حظيرة الإسلام، وكمل هذا المشوار الطويل بما تبثّه في العصر الحديث بعض الحكومات الإسلامية وبعض الحكومات الاستعماريّة عبر فضائيات مخصصة للتحريض والفتنة الطائفية، مما يشحن النفوس بالبغضاء والكراهية لشيعة أهل البيت، وما تنشره من كتب مدسوسة في حقهم، ومنعها من نشر وتداول كتبهم، حتى لا يكاد يسمع بها بعض الكبار من علماء إخوانهم، فضلًا عن العوام، فتمت حلقة الظلم وأحكم إغلاقها، وحتى نكون موضوعيين لا ننسى أيضًا دَوْرَ الذين أغوتهم العصبية من عوام شيعة أهل البيت (ع)، وبعض من يفتقدون الوعي والرأي السديد من وعَّاظهم وخطبائهم، وبعض ما يمارسونه من ردة الفعل تجاه ما حدث من مأساة لأهل البيت (ع)، مما لا يزيد الطين إلا بلّة، والموقف إلا سوءًا، ومما يختصر مصابهم بأعمال وأقوال وتحليلات لا تساعد عليها الأدلّة الشرعية، وتصادم حقيقة عظمتهم، وطبيعة منهجهم (ع)، ويظنّ معه الإنسان أنه قد أدّى واجبه تجاههم، وقام بحق ولايتهم، مع أنه لم يزد الناس إلا نفورًا وبعدًا عن منهجهم وعن التعرف على حقيقتهم.

إن الدعوة إلى الوحدة في ظل هذه الحال لا بد من أن تكون

إما صرخة في واد لا أثر لها، وإمَّا وحدة كاذبة نفاقية، «هدنة على دخن، وجماعة على أقذاء»[1]، ليس لها من مضمون ولا يمكن أن تعمر؛ إذ كيف يمكن أن نكون متحدين وبعضنا لا يعتقد بإسلام الآخر، أو يعتقد بأنه يخدعه ويغشه في قوله وفعله أو... إلخ.

لذا لا بد للوحدة الإسلامية لو يراد لها أن تقوم حقيقة، من أن تكون وحدة قائمة على أساس البحث والتحقيق من قِبَلِ كلٍّ لما عند الطرف الآخر أصولًا وفروعًا، وتَلَمُّس ما أراد كل فقيه أو متكلم الدفاع عنه، أو إلفات النظر إليه في مقالته وموقفه، وعندها سنجد أن الكثير الكثير من مسائل الفروع والأصول يمكن أن تكون محل اتفاق بين الجميع، فإن بقيت بعد ذلك أشياء فهي مما يعذر بعضُنا بعضَنا الآخر فيه، لأنها ستكون مما لا يضر بأصل المطلب، بعد أن يدرك الجميع حقيقة انتمائهم إلى أمة الإسلام.

إنها غاية نبيلة وحلم جميل لرابطة مقدسة لا بد من أن يعمل المخلصون على تحقيقها، لاسيما العلماء بما يمكن أن يقدموه من بحوث تنير القلوب وتشرح الصدور لتقبّل الحقيقة.

---

(1) وذلك قوله (ص) حين قال له حذيفة بن اليمان، وقد ذكر الفتن: أفبعد هذا الشر خير يا رسول الله؟، قال: هدنة على دخن، وجماعة على أقذاء، والهدنة: السكون، والدخن: الحقد، ومعنى هدنة على دخن: سكون على حقد، وفي القاموس: هدنة على دخن: سكون لغلبة لا لصلح، وهذه يكون الحقد دفينًا فيها، والأقذاء: جمع قذى، وهو ما يقع في العين فيقذيها، وفي الشراب فيفسده... وأصل أقذاء: أقذاي، وقعت الياء بعد ألف أفعال فقلبت همزة، وقوله (ص): جماعة على أقذاء: فكأنه شبَّه الاجتماع على فساد الغيوب وتغلل القلوب، بالعين المغمضة على الداء، المغمضة على الأقذاء، فالظاهر سليم، والباطن سقيم. (محمد بن حسين (الشريف الرضي)، **المجازات**، تصحيح مهدي هوشمند، ط1، مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم، إيران، 1422ق، 1380ش، ص235).

وبالرجوع إلى بحثنا نجد أن ما ساعد على وجود الشبهة في معنى التقية، هو ذلك الاقتصار في تفسيرها على أنها إظهار المرء خلاف ما عقد عليه قلبه من الرأي والاعتقاد، بسبب الخوف على نفسه أو ماله أو عرضه، وهذا التعريف لا يخفى ما فيه من خلط بين الغاية وبين بعض وسائل تحقيقها؛ إذ التقية ليست إلا الحفظ، وهي والتقوى بمعنى واحد كما تقدم في البحث اللغوي، إلا أنه اصطلح على أن يسمى حفظ النفس عما يؤثم في الآخرة بالتقوى، وحفظ النفس عما يهلك في الدنيا بالتقية، ولا ينحصر الوصول إلى الحفظ بإظهار المرء على لسانه خلاف ما يستقر في قلبه، فالوسائط لتحقيق ذلك كثيرة منها السكوت في بعض المواقف، وكتمان الأمر في بعضها الآخر، ومنها الابتعاد عن مرأى الظالمين ومسمعهم، والمداراة، فهذا كله من التقيّة، ولا داعي للاسترسال وراء تفسيرها بإظهار المرء على لسانه خلاف ما يبطن، والتوسع فيه وجعله منشأ للشك في كل ما يقوله أتباع مدرسة أهل البيت (ع).

فالتقية ليست إلا وسيلة لحفظ النفس، يختار الإنسان طريقتها بحسب الظروف المفروضة عليه، وضمن الحدود التي رسمتها الآيات والروايات الدالة على مشروعيتها، ولا يمكن للنتائج أن تتجاوز حدود المقدمات، كما لا ينبغي لمن يعمل بشيء أن ينكره على غيره، فإن التقية بحدودها المرسومة مما يعمل به الجميع، ولا يجحده إلا المكابرون، كما سنثبت ذلك في ما يأتي من البحوث إن شاء الله تعالى.

الباب الثاني

أدلّة التقيّة

تمهيد: هل تحتاج التقيّة إلى دليل خاص

الفصل الأول: الأدلّة من القرآن الكريم

الفصل الثاني: الأدلّة من السُنّة الشريفة

أولاً: الأدلّة الواردة في كتب الشيعة الإمامية

ثانيًا: الأدلّة الواردة في كتب أهل السُنّة

ثالثًا: أدلّة المنكرين من السُنّة الشريفة

تمهيد

هل تحتاج التقيّة إلى دليل خاص؟

تنقسم المنظومة التشريعية للدين الإسلامي من جهة ارتباطها بأفعال العباد إلى عبادات ومعاملات، حيث تختص منظومة المعاملات بتنظيم سائر العلاقات بين البشر، ما يرتبط منها بالتزاماتهم في ما بينهم، وما يرتبط منها بعاداتهم وأعرافهم السلوكية، في حين أن منظومة العبادات تقوم على أساس التسليم التامّ للمشرّع؛ الذي يتفرّع عنه القيام بمجموعة من الأعمال يحدد هو شكلها، ومضمونها، وشروطها، وأجزاءها، بقصد امتثال أمره والتقرّب إليه.

وبما أن منظومة المعاملات تقوم على أساس تنظيم فعاليات الأنشطة الحياتية المختلفة وتهذيبها، فإن هذا يعني الانطلاق من الأنشطة الواقعية المعاشة ما قبل نزول التشريع في المأكل والمكسب والروابط الإنسانية المختلفة، مع تعديل أو حظر لبعض فعالياتها، وهذا يعني أن الأصل في هذه الدائرة هو أن يبقى كل شيء على ما هو عليه في نظر الناس ما قبل التشريع ما دام لم يرد بشأنه تشريع

خاص، وهذا يتجاوز الإباحة، فما يكون واجبًا في نظرهم يبقى كذلك، وما يكون محرمًا أيضًا يبقى كذلك، وهكذا المستحب والمكروه والمباح، وهو ما يؤسس بنحوٍ واقعيّ للسيرة العقلائية التي تعتبر حجة شرعًا إذا حصلت على إمضاء المشرع بإقراره لها، أو بسكوته عنها وعدم معارضتها، وبالتالي فإن كل ما لم يتدخل المشرع بتعديله أو بحظره يبقى على حاله ولا يحتاج إلى دليل لبيان حكمه.

ولمّا كان سائر الناس متفقين على لزوم حفظ الإنسان لنفسه وماله وعرضه، فإن هذا الحفظ يبقى أصلًا في السلوك الإنساني، يحتاج الخروج عنه إلى دليل، وبما أنّ التقيّة إنما تعني الحفظ وتهدف إليه، وقد بيّنا في ما سبق أنها سلوك طبعي للبشر، وسُنَّة كونية؛ فإن الذي يلزمه إقامة الدليل إنما هو المنكر لها، لمخالفته للسنة الكونية وللسلوك الطبعي، الذي يؤسس للسيرة العقلائية التي لا يزيد إقرارها على مجرد عدم معارضتها والتزام الصمت حيالها، لذا فإن التقيّة لا تحتاج إلى دليل خاص؛ لكفاية السيرة دليلًا عليها، مع سكوت المعصوم بل تأييده (ع).

ولبيان هذا المطلب نراجع بعض الأمثلة على عمل المشرّع الحكيم في بعض أنماط السلوك الإنساني والتكاليف الشرعية العائدة إليه[1]،

(1) أ ـ **الجهاد**: لمّا شرّع المولى جلّ شأنه الجهاد، بيَّن أنه سلوك على خلاف السجيّة الإنسانية؛ لخروجه عن أصل الحفظ، فقال عزّ من قائل: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ﴾ [سورة البقرة: الآية 216]، فإن لفظة ﴿كُرۡهٞ﴾ تبيّن أن القتال على خلاف الأصل في الرغبة والسلوك الإنسانيين، ولكن هذا السلوك قد تمّ تعليله وبيان أسبابه بقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ [سورة البقرة: الآية 193]، فأمرَ بالقتال وعلَّله برفع الفتنة من حياة الناس، وقال

= في آية أخرى: ﴿...وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحج: الآية 40]، فإن الدفع خلاف الحفظ، ولكنه أمر لا بدّ منه في بعض الحالات حتى يحافظ على الدين وعلى النواميس الأخلاقية والقيم الإنسانية السامية.

ب ـ **تشريعات المأكل والمشرب**: فإن النبي (ص) قد استدل على حرمة بعض الأطعمة بنزول الوحي بتحريمها، مع كون الناس ما قبل التشريع يأكلونها، قال تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة الأنعام: الآية 145]، وهذا يعني أن بعض تلك المحرّمات كانت ستبقى على حلّيتها لولا ما جاء في التنزيل من تحريمها، وهذا يؤكّد ما ذكرناه.

ج ـ **قضايا التجارة والمكسب**: لقد تدخّل الله عزَّ وجلّ في تهذيب هذا القطاع، فحرَّم بعض الأنشطة ووضع الضوابط لبعضها الآخر، وبيَّن أن ثمة فروقاً كانت غير منظورة من الناس، أو معتبرة بين أصنافها مِن قِبلهم في المرحلة السابقة على التشريع، فكان لا بدّ من بيان ذلك في كتابه الكريم فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ ۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [سورة البقرة: الآية 275].

فقد ميّز المشرّع بين مبادلة السلعة بالمال مع الزيادة في القيمة أي الربح، وبين مبادلة النقد بالنقد مع الزيادة مقابل الفارق الزمني بين الأدائين أي الربا، لِما لهذا النمط من الاستثمار من آثار مدمّرة للحياة الإنتاجية، فهو يزاحم الاستثمارات الزراعية والصناعية لقلّة عوائدها أمام هذا النمط من الاستثمار، مضافاً إلى سهولته وضآلة المخاطرة فيه، فإنّ المشرّع حرّمه ولم يعتبر للزمن مجرّداً عن الإنتاج أيّ قيمة، فلم يجوّز الزيادة لأجله وحده، بينما جوّز الزيادة في قيمة السلعة مقابل جلبها وعرضها، وهذا يوافق ما ذكرناه.

وقال أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن =

سواء ما كان منها لحفظ النفس أو المال العرض، أم ما كان منها لمجرد المداراة وحسن المعشر، بل حتى في تقسيمها على الواجب والحرام و ما سوى ذلك من الأحكام، حيث يبقى كل شيء على ما هو عليه في النظر العرفي، إلا ما بيّن المشرّع له حكمًا خاصًا.

نعم، ما كان من قبيل قوله (ع): «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحْقَنَ بِهَا الدَّمُ، فَإِذَا بَلَغَ الدَّمَ فَلَيْسَ تَقِيَّةٌ»[1]، أو كقوله (ع): «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ

= تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [سورة النساء: الآية 29]، فحرّم أكل أموال الآخرين دون سببٍ مشروع، وهو ما كان يحكم به العقلاء على مر الزمان بنحو كلّي وإن اختلفوا في تشخيص مصاديقه.

د ـ **تشريعات الزواج**: فقد تدخّل المشرّع لبيان بعض أحكامه التي عدّلها، فحظر بعضها وقيّد بعضها، فقال في كتابه الكريم: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: الآية 22]، وقال أيضاً: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ . . . وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[سورة النساء: الآية 23].

كما بيّن بعض ما يترتّب على تلك الرابطة الإنسانية، فقال عزّ من قائل: ﴿...وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا۟ بِبَعْضِ مَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: الآية 19].

فالمشرّع لم يتدخل في أصل تشريع الزواج، وما تعارف عليه الناس من آدابه ورسومه، إنّما في بعض جوانبه وجزئياته، فبيّن حرمة الزواج من بعض النساء مما كان يعمله أهل الجاهلية، وأشار إلى بعض حقوق الزوجة وطبيعة هذه الرابطة الإنسانية، مما لم يكن يراعيه الناس في الجاهلية.

ويتّضح مما تقدّم أن كل التعديلات في الشروط والأجزاء التي يعتبرها المشرع في مسألة من المسائل خلافًا لما تعارف عليه الناس، إنما يفرضها بتشريع خاص يدل على اعتباره لها، وما سوى ذلك يبقى على حاله كما جرى عليه الناس وبحسب نظرهم إليه.

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث16.

ضَرورةٍ وصاحِبُها أَعْلَمُ بها حين تَنْزِلُ به»[1] فإنه يمكن أن يقال فيه إنه بيان لبعض شروطها وحدودها كما رسمها المشرِّع، لذا فإن الأدلّة القرآنية على التقيّة، وكذلك الأدلّة من السُنَّة الشريفة، هي في معظمها أدلّة إرشادية بحسب المنشإ لقيام السيرة عليها قبل التشريع، وإن هذَّبها المشرّع وأضاف إليها بعض القيود، مما يؤدي إلى القول بأن منكر التقيّة شرعًا هو الذي يجب عليه تقديم الدليل على عدم مشروعيتها، سواء كان إنكاره لها مطلقًا أم مقيَّدًا بعدم كونها من الكافرين، لأنه لا فرق عرفًا في حفظ النفس والمال والعرض بين كونه من الكافرين أو من الظلمة والطغاة من المسلمين.

كما لا بد من الإنكار والاستهجان للتهريج المثار حول المسألة، واستغلالها بتقديمها بصور خاطئة؛ ليبغى بعض الفرقاء على بعض، بعد وضوح حكمها، وممارستها ليل نهار مِنْ قِبَل معارضيها، ومِنْ زَمَن الصحابة رضوان الله تعالى عنهم إلى هذه الأيام، وبذات السِعة، بل أكثر مما مارسها الموسومون بها، كما اتَّضح من البحوث السابقة[2]، وصار حالنا كمن وصفهم تعالى في كتابه الكريم: ﴿...وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[3].

(1) المصدر نفسه، ص219، الحديث13.

(2) انظر: نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم، ص 62 وما بعدها، من هذا الكتاب.

(3) سورة آل عمران: الآية 19.

الفصل الأول

الأدلة من القرآن الكريم

الدليل الأول

قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[1].

والبحث في الآية المباركة يجري من وجوه عدة:

أولًا: القراءة

ذكر ابن مهران في كتابه «المبسوط في القراءات العشر»، أن يعقوب قرأ وحده الآية: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ [تقيَّةً]﴾ ، وقرأها الباقون: ﴿تُقَىٰةً﴾[2].

وقال في «مجمع البيان»: «قرأ يعقوب وسهل: تَقيّة، وهو قراءة الحسن ومجاهد»، والباقون: تقاة»[3].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 28.

(2) أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني، **المبسوط في القراءات العشر**، مصدر سابق، ص162.

(3) محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص272.

وقال البيضاوي في تفسيره: «وقرأ يعقوب تقيّة»[1].

وذكره صاحب الكشاف قائلًا: «وقرئ تقيّة»[2].

وذكر البغوي في تفسيره: «وقرأ مجاهد ويعقوب تقيّة، على وزن بقيّة، لأنهم كتبوها بالياء، ولم يكتبوها بالألف مثل حصاة ونواة، وهي مصدر، يقال: تقيت تقاة وتقى وتقيّة وتقوى»[3].

وذكر الفخر الرازي في المسألة الأولى من مسائل تفسير قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً...﴾[4]: «وقرأ يعقوب تقيّة»[5].

ونسبَ «القرطبي» في تفسيره هذه القراءة إلى جابر بن زيد، ومجاهد، والضحَّاك[6].

ونقل ابن منظور في «لسان العرب» عن التهذيب في مادة «وقى»، أنها قراءة حميد[7].

وأقول: بما أن «حميد» هو تلميذ «يعقوب» كما ذكره «ابن مهران» وغيره، وهو من رواة قراءته، فتكون القراءتان قراءة واحدة، وهي قراءة «يعقوب».

---

(1) عبد الله بن عمر البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، ط1، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1410هـ/ 1990م، مج1، ص248.

(2) محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، مصدر سابق، ج1، ص183

(3) حسين بن مسعود الفراء البغوي، ، **تفسير البغوي**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2004م، مج1، ص224.

(4) سورة آل عمران: الآية 28.

(5) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ص1604.

(6) انظر: محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص57.

(7) انظر: محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج15، ص377، مادة وقي.

ثانيًا: الرسم القرآني العثماني

وهو بالياء غير المعجمة بدل الألف، أي: ﴿تُقَىٰةً﴾، وشبهه بتقيّة يساعد على اختلاف القراءات لاسيّما وأن تنقيط المصحف وشكله قد حصلا متأخرين، يضاف إلى ذلك كون كلٍّ من «تقيّة» و«تقاة» مصدرًا لـ«اتّقى»، وهو ما ذكر في البحث اللغوي، مما يجعل لهما معنًى واحدًا، فتلتبس إحداهما بالأخرى ويؤدي ذلك إلى اختلاف القراءة.

ومما يدلّ على أنّ «تقاة» مصدر لـ«وقى» وليست جمعًا لـ«تقي» هو أن اختلاف القراءة لا يخرج بالآية عن كونها تعبيرًا عن مراد الشارع الذي في الواقع ليس إلا واحد، ورواه الصحابة الكرام عن رسول الله (ص)، فإذا أمكن الجمع بين القراءتين على معنًى واحد، كان هو المقصود حتمًا من الآية الكريمة، وهو هنا ليس إلا الحفظ، فتكون بذلك «تقاة»، مصدرًا لـ«وقى»، وليست جمعًا لـ«تقي» كما احتمله بعضهم.

ثالثًا: أسباب النزول

يظهر من أسباب نزول الآية المباركة، أن نفرًا من المسلمين ارتبطوا بعلاقات وطيدة مع بعض الكافرين، وألقوا بالمودة إليهم، ومالوا في حياتهم الاجتماعية نحوهم، مما أوجد خشية على دينهم وإيمانهم، فالمرء على دين خليله، والمخالطة المستمرة تجعل صاحبها يسلّم زمام أمره تدريجًا للذين يختلط معهم ويتولاهم، فإذا لم يكونوا من المؤمنين وتأثر بعاداتهم وأعرافهم فقد ينسلخ عن دينه وولاية ربه، لأن ولاية الله لا تجتمع مع البينونة عنه في المعارف

والأخلاق والأحكام العملية، وقد نبَّه المولى جلَّ شأنه إلى ذلك؛ فحرَّم تولّي هؤلاء إلا للضرورة[1].

قال جلال الدين السيوطي في «الدر المنثور»[2]، والإمام الشوكاني في «فتح القدير»[3]: «أخرج ابن إسحاق، وابن جرير، وابن أبي حاتم، عن ابن عباس، قال: كان الحجاج بن عمرو حليف كعب بن الأشرف، وابن أبي الحقيق، وقيس بن زيد، قد بطنوا بنفر من الأنصار ليفتنوهم عن دينهم، فقال رفاعة بن المنذر، وعبد الله بن جبير، وسعد بن خيثمة لأولئك النفر: اجتنبوا هؤلاء

---

(1) وللآية المباركة نظائر كثيرة في القرآن الكريم تؤكِّد على المطلب ذاته، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ [سورة الممتحنة: الآية 1]، وكقوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [سورة المجادلة: الآية 22]، وعلى سبيل المقابلة قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ۖ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمْرُهُۥ فُرُطًا﴾ [سورة الكهف: الآية 28]، فالآية صريحة بلزوم أن يُصبّر الإنسان نفسه إلى جانب أخيه المؤمن، ولو كان ذلك على خلاف مصلحته وهواه وميوله النفسية، وعليه أن يتحمل ذلك، وأن لا يتبع من كان غافلًا عن ذكر الله مطيعًا لهواه ومفرّطًا في أمر مولاه، فنجده تعالى قد صرّح بلزوم التحمل لقوله: ﴿وَٱصْبِرْ﴾ ولم يقل: كُن، وفي ذلك تأكيد واضح على ملازمة المؤمنين والتحمّل من أجل ذلك.

(2) عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج2، ص29، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

(3) محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير**، مصدر سابق، ج1، ص381.

النفر من يهود، واحذروا مباطنتهم؛ لا يفتنونكم عن دينكم، فأبى أولئك النفر، فأنزل الله فيهم: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةًۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾ قُلْ إِن تُخْفُوا۟ مَا فِى صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ ٱللَّهُۗ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾﴾[1]».

وروى الفخر الرازي في تفسيره الكبير أربعة أقوال في سبب نزولها، **أولها**: ما تقدَّم، **وثانيها**: «عن مقاتل أنها نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره، ممَّن كانوا يُظهرون المودَّة لكفار مكة، فنهاهم الله عنها، **وثالثها**: أنها نزلت في عبد الله بن أبيّ وأصحابه، وكانوا يتولّون اليهود والمشركين، ويخبرونهم بالأخبار، ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله (ص)، **ورابعها**: أنها نزلت في عبادة بن الصامت، وكان له حلفاء من اليهود، ففي يوم الأحزاب قال: يا نبي الله إن معي خمسمئة من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي، فنزلت هذه الآية»[2].

والأنسب في الآية أنها نزلت في «حاطب بن أبي بلتعة»، أو في أولئك النفر من الأنصار الذين كانوا يتولون اليهود، لأن القرآن الكريم ميّز في عباراته بين أهل الكتاب وبين الكافرين، والذي جاءت به الآية هو الكافرين، فلا يصحّ ما روي في «الدر المنثور»، كما إنّ مجيء الخطاب في الآية المباركة بلفظ «المؤمنين» لا يناسب رأس المنافقين «عبد الله بن أبيّ» وأصحابه.

(1) سورة آل عمران: الآيتان 28 ـ 29.

(2) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ص1603.

رابعًا: معنى الآية

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: للولاية معانٍ عدة، منها: المعونة، والمظاهرة، والاتباع، والنصرة، والمحبة، والمودة، وقد وردت هذه اللفظة في آيات عدة من الكتاب الكريم، وسياق كل آية هو الذي يحدد المراد من هذه اللفظة.

والمناسب هنا هو المحبة والمودة، لأنه لا يعقل بلحاظ عصر النصّ، ومع الحفاظ على وصف الإيمان، أن يظاهر، أو يعين، أو يتبع، أو ينصر، المؤمن الكافر دون المؤمن، فمِن قوله جلَّ وعلا: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1]، يُعلم أن المراد هنا هو المخالطة والمودة والمحبة، مما يبقى معه الإنسان بحسب ظنه على الإيمان دون ما يكون مخرجًا.

قال ابن منظور في «لسان العرب»: «ولي: في أسماء الله تعالى: الوليّ هو الناصر، وقيل: المتولّي لأمور العالم والخلائق القائم بها، ومن أسمائه عزَّ وجلّ: الوالي، وهو مالك الأشياء جميعها، المتصرف فيها... والولي: ولي اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته... وقال ابن الأعرابي: والى فلان فلانًا إذا أحبه... وقال: الولي التابع المحب»[2].

وقال السيد محمد حسين الطباطبائي: «الولاية وهي في الأصل ملك تدبير أمر الشيء، فولي الصغير أو المجنون أو المعتوه هو الذي يملك تدبير أمورهم وأمور أموالهم، فالمال لهم وتدبير أمره

---

(1) سورة آل عمران: الآية 28.

(2) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج15، مادة ولي، ص407.

لوليهم، ثم استعمل وكثر استعماله في مورد الحب لكونه يستلزم غالبًا تصرف كل من المتحابين في أمور الآخر، لإفضائه إلى التقرب والتأثر عن إرادة المحبوب وسائر شؤونه الروحية، فلا يخلو الحب عن تصرف المحبوب في أمور المحب في حياته، فاتخاذ الكافرين أولياء هو الامتزاج الروحي بهم بحيث يؤدي إلى مطاوعتهم والتأثر منهم في الأخلاق وسائر شؤون الحياة وتصرفهم في ذلك، ويدلّ على ذلك تقييد هذا النهي بقوله: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، فإن فيه دلالة على إيثار حبهم على حب المؤمنين، وإلقاء أزمّة الحياة إليهم دون المؤمنين، وفيه الركون إليهم والاتصال بهم والانفصال عن المؤمنين»[1].

المسألة الثانية: قوله تعالى: ﴿مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، و ﴿دُونِ﴾ هنا بمعنى غَير، أي مِن غير المؤمنين، كقوله تعالى: ﴿وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[2]، وقوله تعالى أيضًا: ﴿قُلْ أَنَدْعُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا...﴾[3]، ولفظ «دون» مختصّ بالمكان، وفيه معنى السفل والانخفاض والأقلية، فجلس دونه تعني في مكان أسفل منه، وقيل لدلالته على مباينة المكان، ودلَّ على أن من تخيّر فيه كان مباينًا للذي في المكان الآخر فهو غيره، فصارت لفظة «دون» تستعمل بمعنى «غير»، وعليه فهي تعني غير مع شيء من الدونية والأسفلية.

و ﴿مِن﴾ هنا لابتداء الغاية، فيكون المعنى إن الله ينهاكم عن

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1427هـ/ 2006م، ج3، ص114، (بيان).

(2) سورة البقرة: الآية 23.

(3) سورة الأنعام: الآية 71.

أن تلقوا للكفار بالمودة والمحبة والمخالطة والاتّباع من غير أن تلقوها للمؤمنين.

المسألة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾[1]، فإنه جلَّ شأنه عدل بقوله: ﴿وَمَن يَفْعَلْ﴾ إلى لفظ عام للتعبير عن الفاعل دون الإشارة إلى إيمانه، وهذا يدل على نهاية النفور والغضب الرباني من هذا التصرف، حتى سلب وصف الإيمان عن الفاعل، فلم يقل ومن يفعل ذلك منهم ليرجع الكلام إلى المؤمنين، كذلك لم يقل ومن يفعل ذلك من المؤمنين، وهو ما يشعر بنهاية القوة في الزجر عن هذا العمل، وعقّب ذلك بما يؤكّده ويبيّن انقطاع الصلة بين الفاعل وبين الله تعالى.

والآية وإن كان سياقها سياق الزجر والتهديد، إلا أنها أيضًا تشير إلى نتيجة موالاة الكفار واقعًا، وإلى مدى تأثير ذلك على المسلمين بسلخهم عن دينهم وهجرانهم له.

والنتيجة أن مَنْ يسلك مسلكًا نتيجته البراءة من الله والانقطاع عنه، فإن الله هو الذي سيتبرأ منه ويكِله إلى نفسه.

المسألة الرابعة: قوله تعالى: ﴿. . . إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[2]، الاستثناء هنا منقطع لأن التقرب من الغير خوفًا من دون عقدٍ للقلب على مودته لا يعدّ من الولاية له، وفي هذا من الدلالة الواضحة على أن التقية هي في الظاهر فقط والقلب غير راض؛ إذ ليست هي إلا لدفع الأذى خوفًا وفَرَقًا ممن نظنّ أذاه.

المسألة الخامسة: قوله تعالى: ﴿...وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ وَإِلَى ٱللَّهِ

---

(1) سورة آل عمران: الآية 28.

(2) سورة آل عمران: الآية 28.

﴿ٱلْمَصِيرُ﴾[1]، زيادة في التأكيد على وجوب الحذر وعدم ارتكاب هذا العمل الخطير، وكذلك تنبيه وإيقاظ للمرتكب على أنه سيقف بين يديّ الله عزَّ وجلّ الذي سيحاسبه عن ذلك، كما إنّ فيه إشعارًا من خلال التحذير، أنه تعالى مطّلع على قلب عبده، عارفٌ بحقيقة بواعثه إلى تصرفاته، فلا يمكن للعبد اتخاذ الأعذار الوهمية للفرار من عقوبته.

فالآية الكريمة ظاهرة في تحريم محبة الكفار ومودّتهم ومَن هو على شاكلتهم من المنافقين والظالمين[2]، وهذا يرسم فرقًا واضحًا بين ما ورد في روايات التقيّة، وبين ما ورد في بعض روايات باب الإكراه، من إطلاق لزوم متابعة الظالمين ولو ضربوا ظهرك بالسياط ـ وهو ما سيأتي بيانه بعد قليل ـ ، فضلًا عن طاعتهم ونصرتهم، مما يجعل فاعله محلًا لغضب الله تعالى، ومستحقًّا لعقوبته، لأنه مع الإطلاق ينعدم الفرق بين وجود المودة وعدمه، فالذي يخرج التظاهر بمتابعة الظالمين عن الحرمة، أن يكون هذا العمل قد صدر عنه تقيّة، لخوفه على نفسه وما يلحق بها من المال والعرض اللذين يفديهما بنفسه، فالآية ظاهرة في الترخيص بالتقيّة، والمجاملة، وحسن المعاملة، لدرء الأذى عن النفس والمال والعرض، والتقيّة لمراعاة ذلك هي علّة الترخيص، فيجري حكم الجواز حيث وجدت العلّة، سواء كان المُتَّقى منه كافرًا أو مسلمًا ظالمًا، وما قاله بعضهم من أنها شُرِّعت في بداية عهد الإسلام والمسلمون مستضعفون، وأما بعدما انتشر الدين وقويت شوكة المسلمين فلا تقيّة، فإنه ليس

(1) سورة آل عمران: الآية 28.

(2) قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾ [سورة هود: الآية 113]، وقال أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: الآية 1].

بسديد، لأنه لم يثبت نسخ لهذا الحكم، ولأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان[1].

كما ينبغي التنبّه إلى أن هذا القائل قد جعل مناط التقيّة ضعف المسلمين، فينبغي أن تكون جائزة في جميع حالات ضعفهم، وفي كل الأزمان والأوقات أمام الكافرين وأمام الطغاة من الفاسقين.

وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى: ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[2]: «أي إلا مَن خاف في بعض البلدان والأوقات من شرّهم، فله أن يتقيهم بظاهره، لا بباطنه ونيّته، كما روى البخاري عن أبي الدرداء أنه قال: «إنَّا لنكْشِرُ في وجوه أقوامٍ وإن قلوبنا لَتَلْعَنُهُمْ»[3].

وللفخر الرازي في تفسيره الكبير كلام مفيد عن التقية، يورده في ذيل هذه الآية المباركة، قال:

«المسألة الرابعة: اعلم أن للتقية أحكامًا كثيرة ونحن نذكر بعضها[4]:

«الحكم الأول: أن التقية إنما تكون إذا كان الرجل في قوم كفار، ويخاف منهم على نفسه وماله فيداريهم باللسان، وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضًا أن يظهر الكلام الموهم

---

(1) انظر: عبد الله بن عمر البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، مصدر سابق، ج3، ص248، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران؛ وكذلك: محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مج3، ج8، ص1603، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران، وما ذكره من أحكام التقيّة، الحكم السادس.

(2) سورة آل عمران: الآية 28.

(3) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، ص69.

(4) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص1605، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

للمحبة والموالاة، ولكن بشرط أن يضمر خلافه وأن يُعَرِّضَ في كل ما يقول، فإن التقية تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب.

الحكم الثاني للتقيّة: هو أنه لو أفصح بالإيمان والحق حيث يجوز له التقية كان ذلك أفضل، ودليله ما ذكرنا في قصة مسيلمة.

الحكم الثالث للتقيّة: أنها إنما تجوز في ما يتعلق بإظهار الموالاة والمعاداة، وقد تجوز أيضًا في ما يتعلق بإظهار الدين، فأما ما يرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنى وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات واطلاع الكفار على عورات المسلمين، فذلك غير جائز البتة.

الحكم الرابع: ظاهر الآية يدل على أن التقية إنما تحل مع الكافرين الغالبين، إلا أن مذهب الشافعي (رض) أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس.

الحكم الخامس: التقيّة جائزة لصون النفس، وهل هي جائزة لصون المال؟ يحتمل أن يحكم فيها بالجواز، لقوله (ص): «حرمة مال المسلم كحرمة دمه»، ولقوله (ص): «مَنْ قُتل دون ماله فهو شهيد»، ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء، وجاز الاقتصار على التيمم دفعًا لذلك القدر من نقصان المال، فكيف لا يجوز هاهنا والله أعلم».

«الحكم السادس: قال مجاهد: هذا الحكم كان ثابتًا في أول الإسلام لأجل ضعف المؤمنين، فأما بعد قوة دولة الإسلام فلا، وروى عوف عن الحسن أنه قال: «التقيّة جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة»[1]،

---

(1) وقد نقل ذلك أيضًا القرطبي في تفسيره، قائلًا: وقال الحسن: التقيّة جائزة =

وهذا القول أولى، لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الإمكان»[1].

وقد اختار ذلك السرخسي الحنفي في «المبسوط»، فقال بعد أن ذكر كلام الحسن البصري: «وبه نأخذ، والتقيّة أن يقي نفسه من العقوبة بما يظهره وإن كان يضمر خلافه، وقد كان بعض الناس يأبى ذلك ويقول: إنه من النفاق، والصحيح أن ذلك جائز لقوله تعالى: ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةًۗ﴾[2][3].

فيظهر ممَّا تقدَّم أن الحكم بجواز التقية بين المسلمين ليس مما انفرد به الشيعة الإمامية.

والذي ينبغي الإشارة إليه أن فتوى المجوِّزين قائمة على أساس وحدة المناط في الحالين، فإن الحفاظ على النفس مطلوب شرعًا بقدر الإمكان ما لم يؤد إلى فساد في الدين، كما تنص على ذلك بعض الروايات، ولا فرق في الحفظ بين أن يكون حفظًا من كافر حاقد، أو من مسلم متعصب أو ظالم.

وعلى هذا النحو أيضًا يمكن تخريج فتوى من قال بجوازها إلى يوم القيامة، كما في رواية «عوف عن الحسن»، ورواية «عبد بن حميد» عنه أيضًا.

= للإنسان إلى يوم القيامة (محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص57)؛ ورواه البخاري في صحيحه: (محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الإكراه، ص200).

(1) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص1606، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

(2) سورة آل عمران: الآية 28.

(3) أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني، **المبسوط في القراءات العشر**، مصدر سابق، مج12، ص4068.

ويُفهم من كلمات الفخر الرازي أنه من القائلين بها تبعًا للإمام الشافعي، بل ويتوسّع في مواردها بتنقيح المناط أيضًا لتشمل المال فضلًا عن النفس.

فالمتتبع لأقوال الفقهاء من سائر المذاهب الإسلامية، ولسيرتهم العملية في هذه المسألة، يحصل على فتاوى كثيرة وسلوك عملي قائم على العمل بها، في جميع مراحل تاريخنا الإسلامي، ماضيه وحاضره، في حالات الخوف على النفس أو المال أو العرض، ويثبت ذلك عدم انفراد الشيعة الإمامية بالعمل بها، خصوصًا بعد ما نقلناه من فتاوى الإمام الشافعي والإمام السرخسي الحنفي، وغيرهما من الفقهاء، بل حتى عن الصحابة والتابعين كما بيَّناه سابقًا في مبحث «التقيّة في السُنَّة الشريفة»، ويظهر من البحوث المتعلقة بالآية الشريفة أن التقيَة جائزة إلى يوم الدين.

الدليل الثاني

قوله جلَّ وعلا: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ ۝١٠٥ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝١٠٦﴾[1].

والبحث في الآية الكريمة من وجوه عدة:

أولًا: أسباب النزول

روى جلال الدين السيوطي في «الدر المنثور»: «أخرج ابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، عن ابن عباس قال: لمَّا أراد

---

(1) سورة النحل: الآيتان 105 ـ 106.

رسول الله (ص) أن يهاجر إلى المدينة قال لأصحابه: تفرّقوا عني، فمن كانت به قوة فليتأخر إلى آخر الليل ومن لم تكن به قوة فليذهب في أول الليل، فإذا سمعتم بي قد استقرت بي الأرض، فالحقوا بي، فأصبح بلال المؤذن، وخباب، وعمار، وجارية من قريش كانت أسلمت، فأصبحوا بمكة، فأخذهم المشركون وأبو جهل، فعرضوا على بلال أن يكفر فأبى، فجعلوا يضعون درعًا من حديد في الشمس ثم يلبسونها إياه، فإذا ألبسوها إياه قال: أحد أحد، وأمّا خباب، فجعلوا يجرونه في الشوك، وأمّا عمار فقال لهم كلمة أعجبتهم تقيّة، وأمّا الجارية فوتد لها أبو جهل أربعة أوتاد ثم مدّها فأدخل الحربة في قبلها حتى قتلها، ثم خلّوا عن بلال وخباب وعمار، فلحقوا برسول الله (ص) فأخبروه بالذي كان من أمرهم، واشتد على عمار الذي كان تكلم به، فقال له رسول الله (ص): كيف كان قلبك حين قلت الذي قلت، أكان منشرحًا بالذي قلت أم لا؟، قال: لا، قال: وأنزل الله: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[1].

وأخرج عبد الرزاق وابن سعد وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصححه، والبيهقي في الدلائل، من طريق أبي عبيدة بن محمد بن عمار، عن أبيه قال: أخذ المشركون عمار بن ياسر، فلم يتركوه حتى سبّ النبي (ص) وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فلما أتى رسول الله (ص) قال: شرّ ما تُرِكْت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، قال (ص): كيف تجد قلبك؟، قال: مطمئن بالإيمان، قال (ص): فإن عادوا فعد، فنزلت: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[2].

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة النحل: الآية 106.

وأخرج ابن سعد عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر، في قوله: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[1] قال: ذلك عمار بن ياسر، وفي قوله: ﴿...وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾[2]، قال: ذاك عبد الله بن أبي سرح»[3].

وذكره الطبرسي أيضًا في «مجمع البيان»[4].

ثانيًا: بيان معنى الآية

وفيه مسائل:

1 ـ في تحقيق معنى الإكراه

أ ـ الإكراه لغةً

قال الراغب في مفرداته: «قيل: الكَرْه والكُرْه واحد نحو الضَّعف والضُّعف، وقيل الكَرْه المشقة التي تنال الإنسان من خارج في ما يحمل عليه بإكراه، والكره ما يناله من ذاته وهو يعافه، وذلك على ضربين، أحدهما ما يعاف من حيث الطبع، والثاني ما يعاف من حيث العقل والشرع، قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[5]، أي تكرهونه من حيث الطبع، ثم بيّن ذلك بقوله: ﴿...وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[6]،

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج4، ص248 ـ 249.

(4) محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص233 ـ 234.

(5) سورة البقرة: الآية 216.

(6) سورة البقرة: الآية 216.

وكرهت يستعمل فيهما جميعًا، والإكراه يقال في حمل الإنسان على ما يكرهه»[1].

وقال ابن منظور: «أجمع كثير من أهل اللغة أن الكَره والكُره لغتان، فبأيّ لغة وقع فجائز، إلا الفراء فإنه زعم أن الكُره ما أكرهت نفسك عليه، والكَره ما أكرَهَكَ غيرُك عليه، تقول: جئتك كُرهًا، وأدخلتني كَرهًا... قال ابن بري: يدل على صحة قول الفراء قوله سبحانه: ﴿...وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا﴾[2]، ولم يقرأ أحد بضم الكاف، [أقول: لأن الإيمان إيمان بالمشاهدة وإيمان بواسطة الدليل والحجة، وما يكون كَرهاً هو إيمان الدليل والحجة، لأنه يغلب صاحبه ويكرهه على الإيمان انتهى]، وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾[3]، ولم يقرأ أحد بفتح الكاف، [أقول: لأن النفس تكرهه لما فيه من الموت والجراحة]، فيصير الكَره بالفتح فعل المضطر، الكُره، بالضم، فعل المختار، ابن سيده: الكَره الإباء والمشقة تُكَلَّفُها فتحتملها، والكُره بالضم المشقة تحتملها من غير أن تُكَلَّفَها.

وفي الحديث: «إسباغ الوضوء على المكاره»، ابن الأثير: جمع مكره، وهو ما يكرهه الإنسان ويشق عليه، والكره بالضم والفتح: المشقة، المعنى أن يتوضأ مع البرد الشديد والعلل التي يتأذى معها بمسّ الماء، ومع إعوازه والحاجة إلى طلبه والسعي في تحصيله أو ابتياعه بالثمن الغالي، وما أشبه ذلك من الأسباب الشاقة.

(1) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، كتاب الكاف، ص428 ـ 429، مادة كره.

(2) سورة آل عمران: الآية 83.

(3) سورة البقرة: الآية 216.

وأكْرَهَهُ عليه فَتَكَارَهَهُ، وتَكَرَّهَ الأمرَ: كَرِهَهُ، وأكْرَهْتُهُ: حملته على أمر هو له كاره»[1].

والحاصل مما تقدم أن إكراه الإنسان على أمر يعني حمله عليه وهو يعافه ولا يريده فيفعله اضطرارًا لما يوجد في تركه من العسر والمشقة.

ب ـ الإكراه اصطلاحًا

عرَّفه صاحب «كشف الإسرار» بأنه: «حمل الغير على أمر يمتنع عنه، بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه، ويصير الغير خائفًا به»[2].

وعرفه الشيخ الأنصاري بقوله: «حمل الغير على ما يكرهه»[3].

ويظهر من الآية المباركة ارتباط مشروعية التقيّة بوجود الإكراه، وهو ما سيكون له مزيد بيان في بحث لاحق.

2 ـ في معنى: ﴿شَرَحَ﴾

قال ابن منظور: «والشرح الكشف، يقال: شَرَحَ فلان أمره، أي أوضحه، وشَرَحَ مسألة مشكلة: بَيّنَها، وشَرَح الشيءَ يَشْرُحُهُ شَرْحًا وشَرّحَهُ: فتحه وبَيَّنَهُ وكشفه، وتقول أيضًا: شَرَحْتُ الغامض إذا فَسَّرْتَهُ»[4].

---

(1) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج12، ص80 ـ 81، مادة كره.

(2) عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م، ج4، ص538، فصل الإكراه.

(3) مرتضى الأنصاري، **كتاب المكاسب**، ط1، نشر لجنة تحقيق التراث، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، 1418هـ، ج3، ص311.

(4) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج7، ص73، مادة شرح.

وقال الراغب الأصفهاني: «أصل الشرح بسط اللحم ونحوه، يقال: شرحت اللحم وشرحته، ومنه شرح الصدر أي بسطه بنور إلهي وسكينة من جهة الله ورَوْحٍ منه، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ٱشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾[1] ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[2] ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾[3]، وشرح المشكل من الكلام بسطه، وإظهار ما يخفى من معانيه، وعليه فالشرح هو الفتح والتوسعة والانبساط لتقبل شيء، وشرح الصدر بالكفر، كناية عن تقبله للكفر واعتقاده له، حيث إن قلبه قد انفتح وانبسط له»[4].

وشرح الله صدره بقبول الخير، يشرحه شرحًا فانشرح، وسَّعَهُ لقبول الحق، فَاتَّسَعَ، وفي التنزيل: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾[5].

فشرح الصدر إذًا هو التوسعة والانبساط بقبول شيء.

3 ـ في الإعراب

ذكر المفسرون في إعراب الآية المباركة أقوال عدة:

أ ـ ما نسبه صاحب «مجمع البيان»[6] إلى الزجاج من أن قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ﴾[7]، في موضع رفع على البدل من

---

(1) سورة طه: الآية 25.

(2) سورة الشرح: الآية 1.

(3) سورة الزمر: الآية 22.

(4) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، ص258، مادة شرح.

(5) سورة الأنعام: الآية 125.

(6) محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص233.

(7) سورة النحل: الآية 106.

«الكاذبين»، وهو تفسير للكاذبين، ولا يجوز أن يكون رفعاً بالابتداء لأنه لا خبر هاهنا للابتداء، فإن قوله: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[1]، ليس بكلام تام، وقوله: ﴿فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[2]، خبر لقوله: ﴿...مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾[3].

وتقدير الكلام: ﴿...وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ﴾[4]، أي وأولئك هم من كفر بالله بعد إيمانه، ﴿...إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[5]، ثم شرع بكلام جديد، ﴿...وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[6].

ب ـ ما ذكره صاحب الميزان وضعّفه، أن يكون قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ﴾[7]، بدلاً من قوله تعالى: ﴿...ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾[8]، في الآية السابقة، وقوله: ﴿...وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ﴾[9]، جملة معترضة، وقوله: ﴿...إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ﴾[10]، استثناء من ذلك، وقوله:

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) سورة النحل: الآية 106.

(4) سورة النحل: الآية 105.

(5) سورة النحل: الآية 106.

(6) سورة النحل: الآية 106.

(7) سورة النحل: الآية 106.

(8) سورة النحل: الآية 105.

(9) سورة النحل: الآية 105.

(10) سورة النحل: الآية 106.

﴿...وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ﴾[1]، مبتدأ خبره أو القائم مقام خبره قوله تعالى: ﴿...فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[2]»[3].

وتقدير الكلام: إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله، أي إنما يفتري الكذب مَنْ كَفر بالله من بعد إيمانه، إلا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، ويكون قوله جلَّ وعلا: ﴿...وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰذِبُونَ﴾[4]، جملة اعتراضية واقعة بين البدل والمبدل منه، وقوله: ﴿...وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾[5]، كلامًا جديدًا.

وهذان الوجهان على خلاف ما يقتضيه التبادر والذوق السليم من كون المجموع كلامًا واحدًا، لكون انشراح الصدر بالكفر، إنما هو في مقابل الإكراه.

أقول: ويمكن تصحيح الوجه الثاني بأن يكون قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾[6]، بدلاً من قوله تعالى: ﴿...ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾[7]، وفرّع عليه ما يستحقونه من الجزاء، وهو قوله: ﴿...فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[8].

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) انظر: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج11 - 12، ص546، (بيان).

(4) سورة النحل: الآية 105.

(5) سورة النحل: الآية 106.

(6) سورة النحل: الآية 106.

(7) سورة النحل: الآية 105.

(8) سورة النحل: الآية 106.

ج - ما ذهب إليه الكوفيون، وهو أن يكون قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ﴾[1]، شرط وجوابه يدل عليه جواب: ﴿...مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾[2]، فكأنه قال: مَنْ كفر فعليه غضب من الله[3].

فحذف الجزاء الأول لدلالة الثاني.

د - ما ذكره صاحب الميزان: «إن قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ﴾[4]، شرط جوابه قوله جلّ وعلا: ﴿...فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ﴾[5]، وعطف عليه قوله: ﴿...وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾[6]، وضمير الجمع في الجزاء عائد إلى اسم الشرط (من) لكونه بحسب المعنى كليًّا ذا أفراد.

وقوله: ﴿...إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[7]، استثناء من عموم الشرط، وقوله: ﴿...وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا﴾[8]، استدراك من الاستثناء، فيعود إلى معنى المستثنى منه، فإن المعنى ما أريد بقولي: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ﴾[9] ﴿...مَنۡ أُكۡرِهَ

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) انظر: محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج6، ص233.

(4) سورة النحل: الآية 106.

(5) سورة النحل: الآية 106.

(6) سورة النحل: الآية 106.

(7) سورة النحل: الآية 106.

(8) سورة النحل: الآية 106.

(9) سورة النحل: الآية 106.

وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[1]، ولكن أريد به: ﴿...مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾[2]، وفي مجموع الاستثناء والاستدراك، بيان كامل للشرط، وهذه هي النكتة لاعتراض الاستثناء بين الشرط والجزاء، وعدم تأخيره إلى أن تتم الشرطية»[3].

فيكون معناه: مَنْ كفر بالله من بعد إيمانه وهو منشرح الصدر لكفره فعليه غضب من الله وله عذاب أليم، وأمَّا مَنْ كان مكرهًا ولكنه مستقر على إيمانه، فليس عليه ذلك الغضب.

هـ - ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره وحسّنه، وهو أن يكون قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ﴾[4]، منصوباً على الذم؛ والتقدير: ﴿...وَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰذِبُونَ﴾[5]، أعني: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[6][7].

وبالتالي يكون قوله تعالى: ﴿...وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ﴾[8]، ابتداء بكلام جديد.

وهذا الوجه أيضًا كالوجهين الأولين، مما يأباه الذوق السليم.

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج12، ص546.

(4) سورة النحل: الآية 106.

(5) سورة النحل: الآية 105.

(6) سورة النحل: الآية 106.

(7) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، ج7، ص102.

(8) سورة النحل: الآية 106.

أقول: ويمكن تصحيح كلامه بحيث يكون قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾[1]، منصوباً على الذم، وقوله: ﴿...فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2]، تفريع للجزاء الذي يستحقونه بعد أن وصفهم بأنهم هم الكاذبون.

وتقدير الكلام: إنما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون، أعني من كفر بالله من بعد إيمانه شارحًا صدره للكفر، لا مَن أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان، وأولئك عليهم غضب من الله ولهم عذاب أليم.

والأوفق بسياق الآيات هو الوجهان (ج، د)، لأن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[3]، إنما هو في موقع الرد على المكذبين بآيات الكتاب الكريم، المتقدم ذكرهم في الآيتين: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4]، و ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾[5].

فلا بد من أن يشمل جميع أصناف المكذبين من الكفار والمنافقين، فشملهم جميعاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَفْتَرِى ٱلْكَذِبَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾[6]، وعليه، فإما أن

---

(1) سورة النحل: الآية 106.
(2) سورة النحل: الآية 106.
(3) سورة النحل: الآية 105.
(4) سورة النحل: الآية 101.
(5) سورة النحل: الآية 103.
(6) سورة النحل: الآية 105.

يكون قوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ﴾[1]، شرط مبتدأ لا علاقة له بما تقدمه، فهو بيان لحكم طائفة أخرى من المشركين، وإما أن يكون بدل بعض من كل، فهو بيان لحكم فريق خاص من أولئك المكذبين، فيمكن الأخذ بأحد الوجوه الثالث والرابع، وكذلك الخامس والثاني بعد تصحيحهما، وما بينهم من الاختلاف البسيط لا يؤثر في وحدة المؤدى.

4 ـ في بيان معنى الآية

وحاصله أن من كفر بالله من بعد إيمانه إن كان شارحًا صدره للكفر، فعليه غضب من الله، وله عذاب عظيم، وأما إن كان مضطرًا إلى قول كلمة الكفر بلسانه، مع بقاء قلبه ثابتًا على الإيمان، فإنه ليس عليه غضب من الله تعالى، ولا تبعة وليس له عذاب عظيم، فتدل الآية بظاهرها على جواز إعطاء كلمة الكفر باللسان مع بقاء القلب مطمئنًا بالإيمان، في موارد الإكراه والاضطرار، وهو ما يسمى بالتقية.

5 ـ روايات ترتبط بالآية الشريفة

روى «محمد بن يعقوب الكليني»، بإسناده عن مسعدة بن صدقة، قال: «قيل لأبي عبد الله (ع) إن الناس يروون أن عليًّا (ع) قال على منبر الكوفة: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني، ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرؤوا مني، فقال (ع): ما أكثر ما يكذب الناس على علي (ع)، إنما قال: إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني، ثم تدعون إلى البراءة مني، وإني لعلى دين محمد (ص)، ولم يقل: ولا تبرؤوا مني، فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟

(1) سورة النحل: الآية 106.

قال (ع): والله ما ذاك عليه وما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله عزّ وجلّ فيه: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[1]، فقال له النبي (ص) عندها: يا عمار إن عادوا فعد، فقد أنزل الله عزّ وجلّ عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا»[2].

وأيضًا عن «عمرو بن مروان، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: قال رسول الله (ص): رفع عن أمتي أربع خصال، خطأها، ونسيانها، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿...رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[3]، وقوله: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[4][5].

ولا بأس هنا من الإشارة إلى أمرين:

الأول: أنه إذا جاز إعطاء كلمة الكفر باللسان في موارد الإكراه والاضطرار مع بقاء القلب مطمئنًا بالإيمان، فإنه من الأولى جواز إعطاء ما هو الأقل من ذلك كالبراءة من بعض الفروع العقدية أو الفقهية، وكذلك من الأولى جواز ما يكون أقل من إعطاء كلمة الكفر باللسان، كالتورية أو السكوت عن الجواب، أو ما يظهر منه

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الكفر والإيمان، باب التقية، ص219، الحديث10.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

(4) سورة النحل: الآية 106.

(5) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الكفر والإيمان، باب ما رفع عن الأمة، ص462، الحديث1.

المودة والولاء أو ما شابه مما يكون كافيًا للخلاص، بل لا يجوز إعطاؤها حينئذٍ لعدم تحقق الإكراه المجوز للإعطاء.

والثاني: ما أشار إليه العلامة الطباطبائي في الميزان[1]، في ذيل البحث الروائي التابع لهذه الآية المباركة، بقوله: إنها تشمل كل من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان، فليس عليه أن يعرّض نفسه للقتل بحال من الأحوال، وقد قال رسول الله (ص) لعمار: آمرك أن تعود إن عادوا، وهو ظاهر في الوجوب، ويمكن استفادته من الآية المباركة، فإن الاستثناء فيها لم يرد على الشخص، بل ورد على العنوان، وهو إكراه من اطمأن قلبه بالإيمان، وبما أن صريح الاستثناء هو جواز إعطاء ما يريدون على أن يكون الإعطاء باللسان دون القلب، فإنه لا مساغ للإباء وتعريض النفس للقتل وإلقاؤها للتهلكة، فيجامع هذا الجواز الوجوب دون الإباحة.

أقول: وما ظاهره الجواز يمكن حمله على الوجوب مع القرينة، لأن الجواز بالمعنى الأعم يشمل كل ما يصح عمله، أي الإباحة والاستحباب والوجوب.

وعليه، تكون التقيّة واجبة وليس مجرد أنها مباحة، وسيأتي للدلالة على ذلك مزيد من البيان، في البحث عن الدليل في الروايات إن شاء الله تعالى.

الدليل الثالث

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج12، ص550، بتصرف يسير لإيضاح العبارة.

﴿أَتَقۡتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّيَ ٱللَّهُ وَقَدۡ جَآءَكُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمۡۖ وَإِن يَكُ كَٰذِبٗا فَعَلَيۡهِ كَذِبُهُۥۖ وَإِن يَكُ صَادِقٗا يُصِبۡكُم بَعۡضُ ٱلَّذِي يَعِدُكُمۡۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي مَنۡ هُوَ مُسۡرِفٞ كَذَّابٞ﴾[1].

أولًا: معنى الآية

ذكر الله جلَّ وعلا هذه الآية المباركة ضمن آيات يتحدث فيها عن قصة موسى (ع) مع فرعون؛ إذ أرسله الله تعالى إليه وأيده بالحجة الدامغة، والمعجزة الباهرة، فدعا فرعون إلى عبادة الواحد القهار، وأمره بالتخلي عما يدّعيه من الربوبية وأظهر له المعجزات من اليد والعصا، ثم تغلب على السحرة، ولقفت عصاه ما كانوا يأفكون، فآمن به السحرة فأمر بهم فرعون فقطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم على جذوع النخل إلى آخر القصة، وما فيها من أحداث وبلاءات جسام، واتهم فرعون موسى بأنه ساحر كذاب، فقال لحاشيته: دعوني أقتل موسى، ويظهر من هذا الاستئذان ما لموسى (ع) من تأثير على حاشية فرعون بعد ما جاء به من البينات على صحة نبوته ودعواه، وكأن الحاشية قد بدأت بالحيرة والشك في أمر فرعون، وصاروا يخافون من التعرض بالأذى إلى موسى (ع)، فقول فرعون: ﴿...ذَرُونِيٓ أَقۡتُلۡ مُوسَىٰ﴾[2]، تكشف عن وجود معارضة محتملة لقتله، أو على الأقل هذا ما كان يشعر به فرعون.

ودار الجدل في مجلسه، فقال رجل مؤمن من عشيرته (مؤمن آل فرعون) أو أحد المقربين له من حاشيته (مجازًا)، كان قد كتم إيمانه خوفًا من بطشه ـ قيل: كان ولي عهده، وقيل: قائد شرطته، فيكون على هذا من آله؛ أي من المقربين ـ : ﴿...أَتَقۡتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ

(1) سورة غافر: الآية 28.

(2) سورة غافر: الآية 26.

رَبِّيَ ٱللَّهُ﴾[1]، فهذه الدعوى لا تستحق القتل، مع أنه قد قدّم البيّنة على دعواه، دون أن نستطيع ردّ حجته، فقتله ليس عدلًا، وهو أمر يسيء إلى فرعون، ثم أدلى ذلك المؤمن حجته متلطّفًا، ليكون ذلك أوقع وأبلغ تأثيرًا في نفوس حاشية فرعون وخاصته، بل وحتى في نفس فرعون، هادفًا سلب فرعون مبرراته لقتل موسى (ع)، فقال لهم: إن كان موسى كاذبًا في ما جاء به فعليه كذبه، وإن كان صادقًا في دعواه وتعرضتم له بسوء فلا بد من أن يصيبكم بذلك بعض الذي يعدكم به إن لم يكن كله، وكان في ما وعدهم موسى (ع) ذهاب ملكهم وهلاكهم، وهو خلاف ما يريدونه من قتل موسى (ع) لتأمين ملكهم، ثم تحكي الآيات بعد ذلك إعلانه لهم عن إيمانه بموسى ودعوته لهم ليؤمنوا كما آمن، كما تحكي عن وعظهم وإرشادهم مرارًا، ولكنهم أجمعوا أمرهم على قتله فنجاه الله ممّا مكروا، وحاق بهم ما كانوا يعملون.

ثانيًا: دلالة الآية

تصف الآيات ذلك الرجل الذي كتم إيمانه بأنه «مؤمن آل فرعون»، على الرغم مما كان يظهره من طاعة فرعون والانقياد له، وقد حافظ بكتمانه للإيمان وإظهاره للكفر على قربه من فرعون، وكان كلامه سببًا لنجاة موسى (ع) من القتل، وَوَصْفُه بالإيمان مع الكتمان صريحٌ في الدلالة على صحة عمله، بل هو الصحيح في ظرفه، وليس الإعلان، لأنه قد ترتبت عليه فوائد جمّة ما كانت لتحصل من دونه، فالمتابع لقصة موسى (ع) ولكيفية اعتراض هذا الرجل على مبررات فرعون لقتله، يدرك أنه في اللحظات الحرجة قد تمكّن هذا الرجل من إنقاذه، فحفظ الدين، وحفظ النبي الكريم

(1) سورة غافر: الآية 28.

بتقيَّته، كما حفظه لنفسه، وقد يقول قائل: إن الحافظ الحقيقي هو الله عزَّ وجلّ، وهو الذي كان قد قال لموسى (ع): ﴿...وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾[1]، وقال له ولأخيه هارون عندما أمرهما بالذهاب إلى فرعون: ﴿قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[2]، فحِفْظُه تعالى لموسى (ع) أمرٌ حتمي بعدما وعده بالحفظ والمساندة، سواء وُجِد «مؤمن آل فرعون» أمْ لم يوجد، أو يقول: إن الآيات تخبر عن حادثة شخصية وقعت، لا يصح تعميمها إلى مواقف مشابهة، فالقصة لا يستنبط منها حكم شرعي.

والجواب: إن الآية المباركة ظاهرة ظهورًا قويًّا لا ريب فيه في جواز العمل بالتقيّة، بعدما وصف الله تعالى ذلك الرجل بالإيمان على الرغم من كتمانه لإيمانه: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ﴾[3]، وإذا كان الله تعالى هو الحافظ الحقيقي لموسى (ع)، فإنه جلَّ شأنه يجري إرادته ظاهرًا من خلال أسباب وعلل يخلقها وتؤثّر كما يريد، و«مؤمن آل فرعون» قد أكرمه ربّه فجعله واسطة لإنقاذ نبيّه وهيّأه لهذا الدور.

والآية وإن كانت في سياق سرد قصة موسى (ع)، إلا أنها صريحة في إيمان مَنْ كَتم إيمانه عن الكافرين، وألفاظ القرآن الكريم ألفاظ ربَّانية يختارها المولى تعالى بدقة متناهية؛ لتعبّر كل لفظة عن معنى دقيق يراد إحضاره في ذهن السامع، والأصل في الاستعمال هو الحقيقة، فيكون إحضاره في الذهن لتصديقه والحكم به على الأمور، وإلا كان ذكره لغوًا ـ تعالى الله عن ذلك علوًّا عظيمًا ـ ،

---

(1) سورة طه: الآية 39.

(2) سورة طه: الآية 46.

(3) سورة غافر: الآية 28.

فتدلّ الآية الكريمة على جواز التقيّة مع الكافرين، ولكنها إنصافًا تبقى بهذا البيان قاصرة عن الدلالة على جواز ما يشبه ذلك بين المسلمين، وإن كان يمكن القول بحسب مناسبات الحكم والموضوع، أو ما يعبَّر عنه بتنقيح المناط، أن «مؤمن آل فرعون» كان قد كتم إيمانه خوفًا من بطش فرعون، وفرقًا من عذابه، ولم يكن يدري أنه سيأتي يوم يكون له دور في إنقاذ موسى (ع)، فعلّة الكتمان إنما كانت لدفع الأذى عن نفسه، ولا فرق في ذلك بين كونه مسببًا من الكافرين أو من المسلمين، مع وحدة العلة فيهما، وهو ما أشرنا إليه سابقًا عند نقل الأقوال في التقيّة وعدم حاجتها إلى دليل، ويشير إليه أيضًا ما روي من أنه قيل للصادق (ع): «إن الناس يروون أن عليًا (ع) قال على منبر الكوفة: أيها الناس إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني، ثم تدعون إلى البراءة مني فلا تبرؤوا مني، فقال (ع): ما أكثر ما يكذب الناس على علي (ع)، إنما قال: إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني، ثم تدعون إلى البراءة مني، وإني لعلى دين محمد (ص)، ولم يقل: ولا تبرؤوا مني، فقال له السائل: أرأيت إن اختار القتل دون البراءة؟ قال (ع): والله ما ذاك عليه وما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر، حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان، فأنزل الله عزّ وجلّ فيه: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[1]، فقال له النبي (ص) عندها: يا عمار إن عادوا فعد، فقد أنزل الله عزّ وجلّ عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا»[2].

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الكفر والإيمان، باب التقية، ص219، الحديث10.

ثالثًا: مقاربة بين أبي طالب ومؤمن آل فرعون

بعد أن رأينا عظمة مؤمن آل فرعون، ودوره في حماية موسى (ع)، تحسن الإشارة هنا إلى دور أبي طالب (ع) في حماية رسول الله (ص)؛ إذ بقي متظاهرًا لأهل مكة بأنه معهم وعلى ديانتهم فحافظ على مقامه فيهم واحترامهم له أطول مدة ممكنة، وهو في كل حياته كان قريبًا وحاميًا لمحمد (ص)، وله من التلطف من تأييد دين الإسلام ما يماثل ما فعله مؤمن آل فرعون، وما يماثل ما جاء به القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَـٰتِ مِن رَّبِّكُمْ﴾[1]، وقد أُثر عن أبي طالب (ع) قوله:

ولقد علمت بأن دين محمد ... من خير أديان البرية دينا[2]

---

(1) سورة غافر: الآية 28.

(2) وهو من أبيات قالها (ع) يوم اجتمعت قريش وكتبت صحيفة المقاطعة مع بني هاشم، يبلغهم فيها استمرار نصرته لرسول الله (ص):

والله لن يصلوا إليك بجمعهم ... حتى أوسَّد في التراب دفينا
فانفذ لأمرك ما عليك مخافة ... وابشر وقرّ بذاك منه عيونا
ودعوتني وزعمت انك ناصحي ... ولقد صدقت وكنت قبل أمينا
وعرضت دينا قد علمت بأنه ... من خير أديان البريّة دينا
لولا الملامة أو حذاري سبّة ... لوجدتني سمحًا بذاك مبينا

(عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج14، إجلاب قريش على بني هاشم وحصرهم في الشعب، ص55، نقلًا عن ابن إسحاق). وقد نقل الأبيات ابن حجر العسقلاني في مواضع مختلفة وبلفظ قريب: (أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج7، باب قصة أبي طالب، ص147 وما بعدها). وكذلك نقل الأبيات اليعقوبي في تاريخه، مصدر سابق، ج2، حصار قريش لرسول الله وخبر الصحيفة، ص31، وكذلك: الذهبي في تاريخه، وابن كثير في =

لقد بقي النبي (ص) بمأمن من قريش لا يستطيعون قتله أو المبالغة في أذيّته، ما بقي أبو طالب حيًّا، فلمّا توفّي (ع) في أثناء حصار قريش لبني هاشم في الشعب المسمى بشعب أبي طالب، في العام العاشر للبعثة النبوية، وهي ذات السنة التي توفيت فيها أم المؤمنين خديجة (ع)، والمسمَّاة بـ: «عام الحزن» لرسول الله (ص)، نالت قريش من رسول الله (ص)، واشتدّ أذاها له بعد أن فقد مَنْ يحميه.

وإنما سمي ذلك العام «عام الحزن» من شدة حزنه (ص) على عمه، ومربيه وحاميه، وما قيمة عمه ورعايته وحمايته، أمام الإيمان بربّه، أكان يحزن عليه هذا الحزن كله لو كان كافرًا؟ وهو الذي كان يحضّ الناس على جعل روابطهم ومقاصدهم كلها متجهة نحو ربهم، فروي عنه (ص): «ليس وراء الله منتهى»[1]، أيدعو (ص) الناس إلى شيء ولا يلتزم به، وتغلبه عاطفته وهواه؟ معاذ الله أن يكون ذلك من رسول الله (ص).

إن كل عاقل يمكنه أن يجزم جزمًا قاطعًا بالنتيجة السيئة لإعلان

= البداية والنهاية، والزيلعي في تخريج الأحاديث والآثار، والزمخشري في الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، ومقاتل بن سليمان في تفسيره، والثعلبي في تفسيره، والسمعاني والبغوي في تفسيريهما، وابن الجوزي في زاد المسير، والقرطبي في تفسيره، وأبو حيان في البحر المحيط، وأبي السعود والألوسي والشنقيطي في تفاسيرهم، وابن كثير والحلبي في سيرهما، وابن هشام الأنصاري في مغني اللبيب، والفيروزأبادي في القاموس المحيط، والزبيدي في تاج العروس، والبغدادي في خزانة الأدب، وغيرهم الكثير مما لا متسع لذكرهم هنا.

(1) علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، **إقبال الأعمال**، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، ط1، مكتب الإعلام الإسلامي.،قم، إيران، 1415هـ.ق، ج2، ص47، أعمال العشرة الأولى من ذي الحجة.

أبي طالب إيمانه؛ إذ سيفقده ذلك مكانته في قريش، ولن يتمكن بعد ذلك من حماية رسول الله (ص)، فكان أن كتم إيمانه وحمى بذلك نبيّه، وشجع أولاده على اللحاق به وحثّ إخوانه على الدفاع عنه.

كيف لم تدركه رحمة ربه بعد كل هاتيك الفعال الحميدة؟ فيؤمن، وقد رووا أن الله تعالى لطيف بعباده ويجزي الحسنة بأحسن منها، ثم هو سبحانه بحسب زعمهم يخلق الكفر والإيمان في قلب عبده، فلست أدري لماذا لم يتجل الله تعالى بكرمه وإحسانه على هذا العبد المحسن المدافع عنه وعن نبيه (ص) فيخلق في قلبه الإيمان، مع أنهم يقولون إنه قد خلقه في قلوب ألد أعداء رسول الله (ص) وأشد المؤلبين عليه كأبي سفيان وأمثاله.

أوليس من الغريب حقًّا ما رووه في وفاته من أنه بقي على الكفر ولم ينطق بالشهادتين حتى فاضت روحه، أوليس من الغريب استغفار النبي (ص) له لو كان يعرف أنه كافر لم يسلم، حتى نزلت في ذلك بحسب زعمهم الآيات الناهية من سورة براءة: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ﴾[1].

كيف يصح هذا وسورة براءة مدنية نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وأبو طالب قد توفي قبل الهجرة بثلاث سنين، فيكون ما بينهما اثني عشر عامًا.

لقد جمع أبو طالب (ع) بني هاشم حول رسول الله (ص)، مَنْ آمن به ومَن لم يؤمن، وهو الذي وصله بولديه علي وجعفر (ع)، والذي كان يشجعه على المضي بدعوته قائلًا له: «امض على أمرك

(1) سورة التوبة: الآية 113.

وافعل ما أحببت، فوالله لا أسلمك لشيء أبدًا»[1]، والذي كان يقول إذا راجعوه في أمر محمد (ص): «والله ما كذب ابن أخي قط فارجعوا»[2]، ألا يكفي هذا للدلالة على إيمانه بما جاء به ابن أخيه (ص)، فلما توفي رضوان الله عليه اشتد أذى قريش لرسول الله (ص).

إن كل عاقل يجزم جزمًا قاطعًا بالنتيجة السيئة، وضياع تلك الحماية لو أعلن أبو طالب إسلامه، فيفقد مكانته في قريش ولا يتمكن بعد ذلك من حماية رسول الله (ص)، فكانت حكمة الكتمان ومداراة القوم أنجع سبيل إلى استمرار النبي (ص) بالقيام بأمر دعوته وتكثير أتباعه.

ولو كان أبو طالب رضوان الله عليه يقف موقفه هذا تبعًا لعاطفته كما يذهب إليه بعضٌ، لرد ابنيه عليًّا وجعفرَ عن الإيمان برسول الله (ص) وعن اللحاق به، لتسفيهه دين قريش، فإن الذي تقتضيه العواطف الإنسانية والحمية العشائرية هو عدم تسليمه ابن أخيه حتى لا يؤذوه، لكنها لا تقتضي تشجيعه على دعوته المسفهة لدينه ودين قومه، بل إن ما شهدته الدعوة الإسلامية من صدّ الآباء والإخوان لأبنائهم، وإيذائهم لهم لردِّهم عن الإسلام، وما نشهده في هذه الأيام من استمرار هذه الحال مع الذين يتحولون عن دين أو مذهب آبائهم، رغم تراخي التشدد في كثير من الأمور، هو خير شاهد على حقيقة الدافع الإيماني لشيخ قريش وسيد بطحائها؛ إذ كيف يعقل أن لا تتواجد عنده تلك العصبيّة، والقضية إنما كانت في وسط عشائري

---

(1) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **السيرة النبوية**، نشر دار إحياء التراث، لبنان، بيروت، ج1، ص464.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص463.

وقبل ما يزيد على ألف وأربعمئة عام، في مجتمع صلف قاسٍ، ولكنه شنآن دفين في النفوس لرسول الله (ص) ولحماته الأبرار ترعرع في نفوس قوم من الطلقاء فأسّسوا له، ومضى عليه آخرون في غفلة لم يتبيَّنوا فيها ما يأخذون، علمًا بأن ما استندوا إليه من الرواية لا يخلو سنده من المخالفين لعليّ (ع)، والممالئين للأمويين والعباسيين[1]، كما إنّ بعضه قد جاء في متنه أن أبا طالب (ع) قال حين وفاته كلمة لم يسمعها أو يفهمها الراوي، فكان عدم فهم الراوي أساسًا لذلك الظلم!

إن صراع الأمم والحضارات لا يختم بالهزيمة العسكرية لإحدى الحضارتين، فقد تعيد الحضارة المهزومة إنتاج نفسها بطرق خفية، لا تلبث بعدها أن تعيد الكرّة وترجع إلى عالم الظهور من جديد، أولم يكن هذا مصير المغول بعدما فتحوا العالم الإسلامي، فكان أن أسلم المغول وصاروا جزءًا من الحضارة الإسلامية، والأمة الإسلامية ذاتها لم تنج من أمثال تلك المحاولات، فالإسرائيليات المبثوثة في بعض كتب التفسير والحديث، وتولّي المنافقين

---

(1) حتى قال شاعرهم:

وأنتم بنو بنته دوننا ونحن بنو عمه المسلم

(أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م، ج7، ص202، والبيت لعبد الله بن المعتز يخاطب الفاطميين، وقد فخر به المنصور العباسي على محمد بن عبد الله بن الحسن لما خرج بالمدينة فكاتبه الكتابات المشهورة، ومنها: وقد بعث النبي (ص) وله أربعة أعمام، فآمن به اثنان أحدهما أبي، وكفر به اثنان أحدهما أبوك).

فكانوا يستخدمون اتهامهم أبا طالب (ع) بالكفر في سلوكهم السياسي مع أبناء عليّ وفاطمة (ع).

والمرتدّين، وتسلط الطلقاء عمومًا على مقدَّرات المسلمين، خير شاهد على ذلك.

ونحن إنما نشير إلى ذلك لأن الروايات التي ذكرت بقاء أبي طالب (ع) على دينه روايات آحاد ضعيفة، يظهر فيها العداء لعلي (ع) بوضوح، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب «أسنى المطالب في نجاة أبي طالب»، للسيد أحمد بن زيني دحلان، مفتي الشافعية في المدينة المنورة، وإمام الحرم النبوي الشريف، وكذلك كتاب «أبو طالب مؤمن قريش» للعلامة الخنيزي، وغيرها.

الدليل الرابع

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾ وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٦﴾﴾[1].

أولًا: المعنى اللغوي

﴿وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ﴾: قال الراغب: «المساواة: المعادلة»[2]، فمعنى الآية أنه لا مساواة ولا معادلة بين الحسنة والسيئة.

﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾: «الدفع: الإزالة بقوة»[3].

---

(1) سورة فصلت: الآيات 34 ـ 35 ـ 36.

(2) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، كتاب السين وما يتصل بها، ص251، مادة سواء.

(3) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج4، ص369، مادة دفع.

﴿نَّزَغَ﴾: «النزغ: دخول في أمر لإفساده، قال تعالى: ﴿...مِنۢ بَعْدِ أَن نَّزَغَ ٱلشَّيْطَٰنُ بَيْنِى وَبَيْنَ إِخْوَتِىٓ﴾[1]»[2].

ثانيًا: معنى الآية

جاءت هذه الآية المباركة في سياق آيات تتحدث عن إعراض الكفار عن دعوة رسول الله (ص)، وقد حكى الله تعالى في أول السورة مقالتهم، وذكر حالتهم بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا فِىٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَآ إِلَيْهِ وَفِىٓ ءَاذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنۢ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَٱعْمَلْ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ﴾[3]، وكذلك قولهم: ﴿...لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[4]، فكان دأب المشركين الإعراض عن دعوته (ص) ومقابلتها بالجفاء والعداء، فهم لا يريدون أن يتفكّروا في ما يتلوه عليهم، ولا في ما يبيّنه لهم من الأدلّة ولا في ما يظهره لهم من المعجزات، بل وأكثر من ذلك كانوا إذا تلا عليهم القرآن الكريم رفعوا أصواتهم حتى لا يسمعوا ما يقول، مضافًا إلى الأذى المتعمد له وللمسلمين ماديًّا ومعنويًّا، فكان حالهم وحاله أقرب ما يكون إلى قول الشاعر:

أريد حياته ويريد قتلي   عذيرك من خليلك من مراد[5]

إنه يدعوهم إلى ما يخلصهم من جاهليتهم وإلى ما يسعدهم في

---

(1) سورة يوسف: الآية 100.

(2) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، كتاب النون وما يتصل بها، ص488، مادة نزغ.

(3) سورة فصلت: الآية 5.

(4) سورة فصلت: الآية 26.

(5) والبيت لعمرو بن معديكرب، وقد تمثّل به الإمام علي (ع) حين أتاه عبد الرحمن بن ملجم يبايعه بالخلافة. (عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج6، ص115، خبر مقتل علي (ع)).

دنياهم وآخرتهم، فيقابلونه بالأذى والإعراض، ولكن الدعوة إلى الله ليست مجرد إبلاغ كلمات، إنما هي تعبير عن حب ورحمة إلهيين للإنسان، والرحيم لا يكون إلا رحيمًا؛ لذلك أمر رسول الله (ص) أن يتعهدهم بالصبر والأناة، وخطّ طريقه في الدعوة ومعالجة الأمور مبيِّنًا في البداية حقيقة حاله وحالهم قائلًا: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ﴾، فبما أنك نبيّ من عند الله يا محمد، لا بد من أن تكون محسنًا ولا تنقض غرضك برد إساءتهم بالإساءة، فإن من عادة الناس نسيان ما يفعلونه، وتذكّر ما يجري عليهم، فلا تسئ إلى أحد منهم حتى لا يحمل عليك ذلك فيكون حاجزًا له عن الإيمان بك واللحاق بدعوتك، فعدم الاستواء هو بين طبيعة الدعوتين والعملين، وكذلك هو في طريقة التعامل بين الفريقين، فأمره أن يدفع أذاهم بالتي هي أحسن، فإذا لاحظوا حسن خلقه، وجميل فعاله، رجعوا إلى رشدهم وندموا على إساءاتهم، وقد ملك قلوبهم بأخلاقه حتى وصفه ربّه في كتابه الكريم قائلًا: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾[1].

دخل رسول الله (ص) مكة المكرَّمة عند فتحها، فلما حاذى بكتيبة الأنصار أبا سفيان، ناداه أبو سفيان: يا رسول الله، أمرت بقتل قومك!، فإنه زعم سعد ومن معه حين مرّ بنا أنه قاتلنا وقال: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحلّ الحرمة... فقال رسول الله (ص): لا يا أبا سفيان، اليوم يوم المرحمة»، وخاطب أهلها قائلًا: «يا معشر قريش، ويا أهل مكة، ما ترون أني فاعل بكم؟، قالوا: خيرًا، أخ كريم وابن أخ كريم، ثم قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء»[2]، فلم يُلحق بهم أذًى، ولم يأخذ منهم مالًا، بل قابلهم بالعفو

(1) سورة القلم: الآية 4.

(2) محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج2، ص337، ذكر الخبر عن فتح مكة.

والصفح[1]، فكان من الطبيعي أن تلين له قلوب الكثيرين منهم، وتتعلق به نفوسهم، وقد عبّر تعالى عن ذلك بقوله: ﴿...ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[2].

ثم بيّن قائلًا إنه لا يقدر على الدفع بالتي هي أحسن إلا من يكون صابرًا، وإلا من يكون ذا حظّ وتوفيق عظيمَين، فلا يقدر على ذلك كل أحد، بل دأب الناس على مواجهة الإساءة بالإساءة، ولكن طريق الدعوة لا بد من أن يكون غير ذلك، فإن الناس لن يفتحوا عقولهم حتى تنفتح قبلها قلوبهم، وهذا ما كان مع رسول الله (ص).

ثم نبّه الله رسوله أن يحذر الشيطان فإنه يريد أن يفسد أمر دعوته، وأن يبقي هؤلاء على ضلالتهم، فإذا وجد أنه قد نفذ صبره ودَخله ميل إلى الغضب، فليستعذ بالله من الشيطان الرجيم.

فالآية تدلّ على تقيّة المداراة، وهو ما ذكره العلامة «المراغي» في تفسيره للدفع بالتي هي أحسن من أنه مداراة الكفرة والفسقة والظلمة، وإلانة الكلام لهم، والتبسّم في وجوههم للخلاص من أذاهم، واستدلّ له بقوله (ص): «ما وقى به المؤمن عرضه فهو له صدقة»[3].

---

(1) وهذا العفو النبويّ تعليم ربّانيّ ذكره تعالى في كتابه الكريم بقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة الشورى: الآية 40]، ثم عقب عليه بعد آيات قائلاً: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [سورة الشورى: الآية 43]، فنبّه قوله هذا إلى حسن العفو والحضّ عليه، وإلى ما قد يواجه العافي من مخالفة الذات والمحيط.

(2) سورة فصلت: الآية 34.

(3) انظر: أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، مصدر سابق، ج3، ص137 ـ 138، والحديث في: مسند أبي داود الطيالسي، مصدر سابق، ص237.

الدليل الخامس

قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[1].

قال الشيخ الطبرسي: «الإنفاق: إخراج الشيء عن ملكه إلى ملك غيره، لأنه لو أخرجه إلى هلاك لم يسمّ إنفاقًا»[2].

وقال الراغب: «نفق الشيء: مضى ونَفَدَ، ينفق إمّا بالبيع... وإمَّا بالموت... وإمَّا بالفناء نحو نفقتِ الدراهم تُنْفَقُ وأنفَقتُها، والإنفاق قد يكون في المال وفي غيره، وقد يكون واجبًا وتطوعًا، قال: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[3] ﴿...أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَـٰكُم﴾[4]»[5].

وقال في المجمع: «والإلقاء: تصيير الشيء إلى جهة السفل... وقد يقال لكل من أخذ في عمل: ألقى يديه إليه»[6].

وقال الراغب في مفرداته: «الإلقاء طرح الشيء حيث تلقاه، أي تراه، ثم صار في التعارف اسمًا لكل طرح، قال: ﴿...فَكَذَٰلِكَ أَلْقَى ٱلسَّامِرِيُّ﴾[7] ﴿قَالُواْ يَـٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ﴾[8]»[9].

---

(1) سورة البقرة: الآية 195.

(2) محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص55.

(3) سورة البقرة: الآية 195.

(4) سورة البقرة: الآية 254.

(5) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، كتاب النون وما يتصل بها، ص502، مادة نفق.

(6) محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص55.

(7) سورة طه: الآية 87.

(8) سورة الاعراف: الآية 115.

(9) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، كتاب اللام وما يتصل بها، ص453، مادة لقى.

والتهلكة: الهلاك، وقيل: التهلكة: كل ما يصير عاقبته إلى الهلاك، وأصل الهلاك الضياع، وهو مصير الشيء بحيث لا يدرى أين هو.

والإحسان: إيصال النفع الحسن إلى الغير، فالمحسن مَنْ فَعَلَ الفعل الحسن وأوصله إلى الغير[1].

وقال الألوسي في «روح المعاني»: «استدلّ بالآية على تحريم الإقدام على ما يخاف منه تلف النفس، وجواز الصلح مع الكفار والبغاة إذا خاف الإمام على نفسه أو على المسلمين»[2].

وهي عبارة «مجمع البيان» ذاتها، وإن كان «الألوسي» لم يشر إلى أنه قد أخذها من البحث اللغوي عن «مجمع البيان».

والباء في قوله تعالى: ﴿بِأَيْدِيكُمْ﴾ زائدة، كما يقال: جذبت الثوب وبالثوب، وأخذت القلم وبالقلم، وقيل: ليست زائدة، وخرّج ذلك بوجهين:

أولهما: أنه لما كان معنى الآية: لا تهلكوا أنفسكم بأيديكم، أو لا تلقوا بأنفسكم بأيديكم إلى التهلكة، دخلت الباء لتدلّ على هذا المعنى.

ثانيهما: إن كل فعل متعدٍ إذا كنِّيَ به، أو قدّر على المصدر، دخلته الباء، تقول: ضربته، ثم تكنّي عنه فتقول: فعلت به، وتقدره على المصدر فتقول: أوقعت الضرب به.

---

(1) انظر: محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج2، ص55.

(2) محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مصدر سابق، ج2، ص78.

الدليل السادس

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓا۟ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُوا۟ فِيهَا ۚ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾﴾[1].

تحدَّث الله عزَّ وجلّ في الآية الأولى عن طائفة من المستضعفين الخاضعين لإرادة الظالمين، فلا يؤمنون أو لا يؤدّون ما فرض الله تعالى عليهم من الأحكام والفرائض، فهم محرومون إمَّا من نعمة الإيمان، أو من نعمة الالتزام، وقد ظلموا أنفسهم بهذا الحرمان؛ لقدرتهم على الهجرة من الأرض الظالم أهلها، وأن يختاروا من الأرض المكان الذي يريدون، شريطة أن يكونوا أحرارًا في ممارسة شعائر دينهم وشؤونهم العقدية، فإن لم يفعلوا وبقوا في أماكنهم مستسلمين لما هم فيه، فإنهم لن يكونوا معذورين عند الله عزَّ وجلّ، ومأواهم النار وبئس المصير.

فالآية تشير إلى مسؤولية الإنسان عن الواقع الذي هو فيه، وهي شبيهة بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[2].

وأمَّا الآية الثانية فإن الله تعالى قد عَذَرَ بموجبها المستضعفين الذين لا يقدرون على شيء، فهؤلاء لا يقدرون على تحمل مسؤولية ما هم فيه، والتكليف مشروط بالقدرة دومًا، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[3]؛ لذا عَذَرَ الله عزَّ وجلّ هؤلاء القوم لعدم قدرتهم

(1) سورة النساء: الآيتان 97 ـ 98.

(2) سورة الرعد: الآية 11.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

على الامتناع عمّا يؤمرون به، وهذا دليل على جواز التقيّة، لأنها لا تكون إلا عند الإكراه والاضطرار، وهما لا يكونان إلا عند عدم القدرة على الامتناع كما هو واضح.

الدليل السابع

قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَٰهُمْ لِيَتَسَآءَلُواْ بَيْنَهُمْۚ قَالَ قَآئِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْۖ قَالُواْ لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍۚ قَالُواْ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ فَٱبْعَثُوٓاْ أَحَدَكُم بِوَرِقِكُمْ هَٰذِهِۦٓ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴿١٩﴾ إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوٓاْ إِذًا أَبَدًا ﴿٢٠﴾﴾[1].

يتحدّث الله تعالى في هذه الآيات عن أصحاب الكهف، وأنه عندما أيقظهم من رقدتهم، سأل بعضُهم عن مدة رقودهم، فظنّها بعضهم أنها يوم أو بعض يوم، وقال آخرون: إن الله هو يعلم مدتها، ثم قرروا أن يبعثوا أحدهم بنقود فضيّة معهم إلى المدينة؛ ليأتيهم بشيء من أطيب طعامها وأحلّه، وأمروه أن يستخفي ويتخذ من الحيطة ما يلزم، حتى لا يعرفه أحد، وذلك خشيةً من قومهم أن يفتنوهم عن دينهم، ويعيدوهم إلى ملَّتهم.

ولزوم الحيطة والحذر فيه من التقيّة ما لا يخفى من المداراة والكتمان، وحفظ اللسان، وإظهار غير الحق إن لزم الأمر، وقد علَّلوا لزوم ذلك بالاضطرار إلى إخفاء أمرهم، لأن قومهم لو عثروا عليهم واكتشفوا مكانهم، سيعذبونهم عذابًا شديدًا، ويقتلونهم، أو يعيدونهم إلى ملَّتهم، أي يرجعونهم إلى الكفر بعد الإيمان، وفي كلا الأمرين سوء كبير.

---

(1) سورة الكهف: الآيتان 19 ـ 20.

فالآية تدلّ دلالة واضحة على مشروعيّة التقيّة عند الاضطرار، بكافة أقسامها، دفاعًا عن النفس، ودرءًا للأذى الشديد.

الدليل الثامن

قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[1].

خاطب الله تعالى المسلمين آمرًا إيّاهم أن يأكلوا ممّا ذُكر اسم الله عليه، وذلك في قبال حرمة أكل ما لم يذكر اسم الله عليه من الذبائح، أو ما أهلّ لغير الله به، كالذي يُذبح للأصنام، وجادل بعض المشركين المسلمين بالفرق بين الذَبْحين، فأمر تعالى المسلمين أن يأكلوا ممَّا أباح دون ما حرّم، وأنه لا عذر لهم في المخالفة بعدما بيّن لهم مفصَّلًا ما حرَّم عليهم، فعلى المسلم أن يكتفي بما بيّنه الله تعالى من تشريعه، وإن لم يدرك حكمته، وقد جعل تعالى قانونًا عامًّا في ما أحلّ وحرّم، فقال في كتابه الكريم: ﴿...وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾[2]، وأمّا قوله جلّ شأنه: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كُنتُم بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾[3]، يراد بها الإباحة، وإن كانت صيغته صيغة الأمر.

ثم استثنى جلَّ شأنه مما حرّم عليهم ما اضطرّوا إلى أكله وبيّن لهم حدود الاضطرار فقال: ﴿...فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4]، والمضطر هو الذي يخشى التلف على

(1) سورة الأنعام: الآية 119.
(2) سورة الأعراف: الآية 157.
(3) سورة الأنعام: الآية 118.
(4) سورة البقرة: الآية 172.

نفسه، أو الضرر البالغ عليها، أو على ما يقوم مقامها من المال، والعرض، والأهل، والولد، والرحم، والأخ في الدين، بل كل نفس محترمة، وكذا مَنْ أكرهه قويٌّ على أكل المحرّم أو شربه، قادرٌ على إلحاق ما توعّده به من الأذى بنفسه أو بغيره ممّا سلف، فإن ارتكب المحرّم فلا إثم عليه، شريطة أن لا يكون في ذلك باغيًا، أي مرتكبًا دون ضرورة، أو عاديًا، والعادي من يتجاوز مقدار الحاجة ويخرج بالفعل عن حدّ الاضطرار.

ثم عقَّب تعالى بأن كثيرًا من الناس ليُضلّون بأهوائهم، عندما يعملونها، ويشخّصون الأحكام الشرعية من عند أنفسهم، دون علم أو دليل، مما يعتبر تجاوزًا وعدوانًا على أحكام الدين، وهذا العمل ينطبق على من يكون باغيًا، فيتجاوز على الأحكام الشرعية دون حاجة، كما ينطبق على مَنْ يزهد أيضًا بما أحلّه الله عند الضرورات، فكلاهما معتدٍ متجاوز لما شرَّعه الله عزّ وجلّ من الأحكام، والآية تشير إلى وجوب مراعاة أحكام الاضطرار، وليس مجرد الترخيص فحسب.

وعن النبيّ (ص) قال: «كل ما اضطر إليه العبد فقد أحلّه الله له وأباحه إياه»[1].

وعن محمد بن أحمد بن يحيى قال: قال الإمام الصادق (ع): «مَنْ اضطرّ إلى الميتة، والدم، ولحم الخنزير، فلم يأكل من ذلك شيئًا حتى يموت، فهو كافر»[2].

---

(1) محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج72، في تقيّة عمار وما قاله سلمان لليهود، ص413، حديث64.

(2) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج24، كتاب الأطعمة والأشربة، باب عدم تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، ص216، حديث3.

لأنه لم يعتقد ببعض ما أنزل ربّه، ولأنه قد قتل نفسه.

فالآية ظاهرة في إباحة المحرّم اختيارًا في حال الاضطرار، وهذا من التقيّة بالفعل المخالف للحق، وهذا القسم واجب بالإجماع[1].

الدليل التاسع

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[2]، وشبيه بها قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ تَقُولُ لِلَّذِيٓ أَنۡعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَأَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِ أَمۡسِكۡ عَلَيۡكَ زَوۡجَكَ وَٱتَّقِ ٱللَّهَ وَتُخۡفِي فِي نَفۡسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبۡدِيهِ وَتَخۡشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَىٰهُۖ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا﴾[3]، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾[4].

والآيتان الثانية والثالثة على اختلاف أسباب نزولهما وما تشيران إليه من أوامر وأحكام تشتركان في قضية واحدة هي الخشية من الناس، وقد تصرّف النبيّ (ص) ابتداءً بحسب ما تمليه فطرته الإنسانيّة من اختيار الأسلم بعدم الاستعجال ببلاغ ما أُمر به، لما كان يحتمله (ص) من مخالفة بعض المسلمين له في تلك الأمور، فتزوّجه (ص) من زوجة مولاه زيد بن حارثة (رض) سيراه الناس أمرًا مستهجنًا، لأنهم كانوا قبل برهة قليلة يجعلون أدعياءهم أبناءهم،

---

(1) سيأتي بيان هذا مفصّلًا في شروط الإكراه وأحكامه في الفصل الأول من الباب الثالث، وكذلك في الفصل الثاني منه.

(2) سورة التحريم: الآية 1.

(3) سورة الأحزاب: الآية 37.

(4) سورة المائدة: الآية 67.

وكانت عادة مستحكمة فيهم، إلى أن منع الإسلام من ذلك، وأمر بدعوة الأدعياء لآبائهم الحقيقيين، وذلك قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِۦ ۚ وَمَا جَعَلَ أَزْوَٰجَكُمُ ٱلَّٰٓـِٔى تُظَٰهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَٰتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ ۖ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤ ٱدْعُوهُمْ لِءَابَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ﴾[1]، وزيد بن حارثة نفسه كان يدعى قبل ذلك زيد بن محمد، ومجرد اعتقاد الناس بدين جديد لا يمحو بسرعة ما يكون قائمًا في أعماق نفوسهم من مشاعر واعتبارات، فزيد ليس ولده (ص)، ولكنه كأنه كذلك في نظرهم[2]، وهو ما جعل النبيّ (ص) يخشى ما يمكن أن يصيب الناس لو تزوّج امرأة زيد مولاه، ولكن الله تعالى يعلم أن إلغاء هذه المشاعر من نفوس الناس كان بحاجة إلى ما ينبههم عمليًّا إلى حقيقة أنّ أدعياءهم ليسوا أبناءهم، فكان ذلك الزواج.

ومحل الكلام في هذه الآية المباركة هو مراعاته (ص) للخشية من الناس، وإخفاؤه إرادة هذا الزواج في نفسه، وهو تصرف تمليه الطبيعة الإنسانيّة للحفاظ على الذات وعلى الشأنيات، ومجرد أمر

(1) سورة الأحزاب: الآيتان 4 ـ 5.

(2) وما روي في رضاع سالم مولى أبي حذيفة من امرأة أبي حذيفة إنما كان لعلاج هذه الاعتبارات، حيث كانت تراه كولدها، وقد ربّته طفلًا صغيرًا، وكان يراها كوالدته وقد راهق الحلم فيدخل عليها وعلى أبي حذيفة دون استئذان، وأبو حذيفة يرى ذلك فيمتعض منه في نفسه ويظهر أثره في وجهه، ولا يدري ماذا يفعل، فشكت أم حذيفة أمرها إلى رسول الله (ص) فأمرها أن ترضعه (على ما جاء في الرواية).

ولا يضرّ الاستشهاد بهذه الرواية تشكيك بعض في صحتها، أو اعتبارها رواية في واقعة خاصة، لأن محلّ الشاهد هو ما ورد في نصّها من الاعتراف بمشاعر إنسانية قد توجد واقعًا في كثير من الحالات المماثلة، وهو ما أرادت الرواية على ـ فرض صحتها ـ معالجته.

الله تعالى له (ص) بإظهار رغبته بالزواج من تلك المرأة لا يلغي صحة تصرفه الأول، وإنما هو للتخفيف عنه لئلا يُحمِّل نفسه ما لا يلزم تَحَمُّله شرعًا مراعاةً للناس، ولأن الغاية من هذا الزواج هي إباحة زواج الناس من زوجات أدعيائهم لعدم المانع من ذلك نسبًا أو سببًا، وهي لا تحصل مع إخفاء الرغبة والإعراض.

وقوله تعالى: ﴿...وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾، إنما هو لشدّ عضده والمبالغة في تنبيهه إلى ضرورة تبليغ الأحكام مع غض النظر عن أي شيء آخر، وذلك على حدّ قوله تعالى في قصة موسى وهارون (ع): ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾ قَالَ لَا تَخَافَآ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾﴾[1]، ومن الواضح أن موسى وهارون (ع) كانا يخشيان فرعون، فشدّ الله عضدهما بقوله: ﴿...إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾.

وقريب منه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ وَٱللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾[2]، فإنه مع غضّ النظر عن أسباب نزول الآية الكريمة فإن سياقها يشير إلى وجود خشية من الناس كانت قائمة في نفسه (ص)، وأن الله عزّ وجلّ قد أمره بالبلاغ وأعلمه بأنه سيمنعه من الناس، فالقيام بما يوافق الفطرة والتزام دواعي حفظ النفس الإنسانية هو التصرف الأولي الذي ينبغي العمل على طبقه، لولا الدليل الخاص، وهو ما يتفق مع كون التقيّة سُنّة كونيّة وسيرة عقلائيّة لا تحتاج إلى دليل شرعي خاص لإثباتها، بل نحتاج إلى الدليل الشرعي الخاص

---

(1) سورة طه: الآيات 43 ـ 44 ـ 45 ـ 46.

(2) سورة المائدة: الآية 67.

للخروج عنها، وهو ما حصل في كلتا الآيتين، وإن كانت عصمته (ص) تقتضي صحة تصرفه الأول، إلا أنها لا تمنع من توجيهه نحو الأولى أو إبلاغه حكمًا جديدًا في القضيّة.

وأمّا الآية الأولى فهي تدلّ على تقيّة المداراة، عندما حرّم على نفسه شرابًا مباحًا ليرضي أزواجه ويداري غيرتهنّ، وخشية من أن يكون ما قلنه عن رائحة الشراب صحيحًا فيتأذى الناس، فكشف الله سرّ تظاهرهم عليه، وبيّن له ضرورة العودة عمّا حرّمه على نفسه.

فالآية تبيّن مشروعية تقيّة المداراة في الجملة، وتجعل للمداراة حدودًا لئلا يلتزم بها عند عدم اللزوم، وبما يؤدي إلى الإذعان لما يخالف الحق.

الدليل العاشر: الاستدلال على مشروعية التقيّة بآيات نفي الحرج

قال تعالى: ﴿...مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾[1]، وكذلك قوله تعالى: ﴿...هُوَ ٱجْتَبَىٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، إذ تفيد هاتان الآيتان الكريمتان أن الحكم الحرجي ليس مجعولًا على الأمة، فما يلزم منه الحرج لم يتعلق به التكليف، و«الحرج والحراج مجتمع الشيء وتُصُوِّرَ منه ضيق ما بينهما فقيل للضيق: حرج»[3]، قال تعالى: ﴿...ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ﴾[4]، أي ضيقاً، وبالتالي قوله تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ

(1) سورة المائدة: الآية 6.

(2) سورة الحج: الآية 78.

(3) حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، كتاب الحاء وما يتصل بها، ص112، مادة حرج.

(4) سورة النساء: الآية 65.

عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾[1]، أي ضيق، ومن الواضح أن تعريض المؤمن نفسه للقتل، أو ماله للإتلاف، أو عرضه للاعتداء، يلزم منه الضيق وأيُّ ضيق!، فلا ينبغي له أن يفعل ما يلزم منه ذلك، وإذا كان الله عزَّ وجلّ لم يشرع للإنسان الأحكام التي تعرّضه للقتل أو الأذى الشديد، أو ماله للتلف، وعرضه للاعتداء، فإن من الواجب عليه حفظ ذلك لأنه مقتضى القاعدة الأولية في النفس والمال والعرض، فيكون العمل بالتقية أو بالأحرى حفظ النفس والمال والعرض واجبًا إلا ما خرج بدليل، كما في الجهاد وبعض قيود مشروعية العمل بالتقية الواردة في بعض الروايات، كتقييدها بعدم لزوم فساد في الدين، وأن لا تصل إلى الدم لقولهم (ع): «إنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحْقَنَ بِهَا الدَّمُ، فإذا بَلَغَ الدَّمَ فَلَيْسَ تَقِيَّةٌ»[2]، وغير ذلك.

الخلاصة

قد ظهر من الآيات المباركات أن التقيّة بكافة أقسامها من حفظ النفس، والمال، والعرض، ومداراة الناس وملاطفتهم، والاستعانة بتأليف قلوبهم، والمصانعة معهم بالمعروف للوصول إلى تقريبهم من الإيمان، أو إشاعة الاستقرار والاطمئنان في الحياة معهم، ورفع الظلم عن النفس وعن المؤمنين، أمرٌ قد فعله الأنبياء (ع)، وكذلك أتباعهم المخلصون، وكان سببًا لنجاة الأنبياء، ولنجاة المؤمنين، وقد شرَّعه الله تعالى وأمر به أنبياءه، وبيَّن الأئمة (ع) حكمته وحدوده.

إن التقيّة جائزة بين المسلمين كجوازها بين المسلمين والكافرين؛

---

(1) سورة الحج: الآية 78.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث16.

لوحدة المناط الذي هو وجوب حفظ النفس من الهلاك، ويتبعها في ذلك المال والعرض، لأن الإنسان يضحي بنفسه لحماية ماله وعرضه، وليست هي سلوكًا دائميًّا، إنما تكون عندما تدعو الضرورة إليها وتحتّمها الظروف، ويظهر هذا جليًّا بالاستدلال بآيات نفي الحرج، وبآيات مراعاة الاضطرار[1]، وكذلك ربطها بالإكراه وما شابه، كما إنّ الرواية المذكورة عن الإمام الصادق (ع) عندما سئل (ع) «إن الناس يروون أن عليًّا (ع) قال على منبر الكوفة...»[2]، تبيّن أنه لا يجب على الإنسان أن يضحي بنفسه هكذا دون سببٍ وجيه يستوجب التضحية، كما لا تجوز التقيّة لو كان المورد يستوجب أن يقتل النفس الحرام أو يفعل ما يؤدي إلى ذلك ولو بالقول، أو يكون كتمانه للحق يؤدي إلى ضياع صورته وإمحاء معالمه، وهو كلّه مذكور في الروايات، وتدلّ عليه الآيات بحسب مواردها ومقاصدها.

كما إنّه قد بيّنا أن التقيّة هي جزء من منظومة المعاملات التي لم يؤسسها المشرّع، إنما أقرّ ما كان موجودًا سابقًا، مع تهذيب وتعديل وبيان بعض مواضع الشبهة فيها على المؤمنين، وبالتالي فإن أحكام هذا الباب تكون على ما هي عليه قبل التشريع، إلا ما استثناه المشرّع بعد ذلك ببيان خاص، وبالتالي فإن مجرد عدم التدخل فيه، يعتبر إقرارًا بِه كما هو.

وبما أن التقيّة تصرف طبعي، وسُنَّة كونية كما بيّنا، فإن الأصل

---

(1) لقد حدَّد القرآن الكريم للاضّطرار حدَّين: **أولهما**: أن لا يكون الفاعل باغيًا، أي مرتكبًا للمحرّم دون ضرورة، **وثانيهما**: عدم التجاوز عن مقدار الضرورة، ليكون الاضطرار المبيح محققًا عند الفعل.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الكفر والإيمان، باب التقية، ص219، الحديث10.

فيها أنها لا تحتاج إلى دليل خاص بعد كونها هكذا، وما جاء من القصص القرآني، والآيات الكريمة، إنما هو إرشاد إلى ما هو موجود في أعماق النفس الإنسانية من ضرورة الحفظ، وإلى ما هو معتبر في مقاصد الشريعة الإسلامية، وإن كان فيه رفع التباس من جهة موقف الناس من الإيمان، فيحسبون لشدة إيمانهم أن ليس لهم إنكاره ظاهرًا، وإن حبهم للتضحية والشهادة يدفعهم كذلك إلى الثبات، فكان أن خفّف المولى عنهم، وبيّن لهم ضرورة المحافظة على نفوسهم وعدم التضحية بها دون مبرِّر.

وكما بيّنا أنه لا ينبغي الوقوف عند حدود بعض التعريفات الاصطلاحية التي ركّز أصحابها على أن التقيّة هي إظهار الإنسان خلاف ما يبطن، دون بيان علّتها، ودون بيان سائر أقسامها، فإن بعض التعريفات قد يظهر منه ذلك، مع أن التقيّة كما وردت في الآيات الكريمات قد وردت ظاهرة العلّة؛ وكانت هي الحفظ على اختلاف طرقه وأقسامه، من المداراة، وحسن المعاملة، والكتمان و... إلخ، بحسب ما تمليه الظروف والواقع المعاش، وبما يكتفى به برفع الأذى والحرج عن المؤمنين.

كما يظهر من بعض الآيات وجوبها في موارد الحرج والاضطرار إلى ارتكاب الفعل الذي يكون محرّمًا حال الاختيار، كما هو ظاهر الدليلين الأخيرين.

وقد استندنا أيضًا في بحثنا إلى قراءات القرآن الكريم المشهورة والمعتبرة، وبيَّنا سبب الاختلاف في القراءات، وذكرنا مطلبًا مهمًا: أنه إذا تعددت القراءات، فإن المعنى الذي يجمع بين القراءات يكون هو المقصود دون سائر المعاني الأخرى، لأن الأصل في القراءات هو التعبير عن مراد المشرّع، وهو واحد بكل تأكيد.

الفصل الثاني

الأدلّة من السُنَّة الشريفة

تمهيد.

أولاً: الأدلّة الواردة في كتب الشيعة الإمامية

ثانيًا: الأدلّة الواردة في كتب أهل السُنَّة

ثالثًا: أدلّة المنكرين من السُنَّة الشريفة

تمهيد

نظرًا إلى تعدد مصادر الحديث واختلاف طرق تصحيحه بين المذاهب الإسلامية، فإننا سنقسم الأحاديث إلى قسمين:

الأول: ما ورد من طرق مدرسة أهل البيت (ع)، وفي مصادرهم.

والثاني: ما ورد من طرق مدرسة أهل السنة وفي مصادرهم.

وقبل البدء بسرد الروايات والكلام في سندها ومضمونها ووجوه دلالتها، لا بد من بيان أمور عدة:

أولًا: إن مصطلح التقية بلفظها ومعناها، وكذلك بحدودها وشروطها حال كونها بين المسلمين، لم يكن معروفًا في صدر الإسلام، فمعاناة المسلمين على عهد رسول الله (ص) إنما كانت من المشركين خاصة، وبالتالي فقد انحصرت التقيّة في العصر النبوي بكونها بين المسلمين والكافرين، وإن كان مناطها حفظ النفس والمال والعرض، ولو بإعطاء الكفار ما يريدونه والقلب مطمئن بالإيمان.

ولمّا نشبت الخلافات بين المسلمين بُعيْد وفاة رسول الله (ص)،

واشتدّت في ظل الدولتين الأموية والعباسية وما بعدهما، ونشأت عن تلك الأحداث تدريجيًا مدارس فقهية وعقدية، صار معها الانتماء المذهبي تعبيرًا عن الانتماء السياسي، والعكس صحيح، حتى صار الإنسان محاسبًا على آرائه العقدية، وآرائه الفقهية من هذا المنظور، فبات يخشى على نفسه وماله وعرضه من إعلان مخالفته للظلمة والطغاة، كما يخشى على نفسه من مخالفة ما يؤيِّدونه من الآراء والمذاهب، ويدفعون باتجاهه الغوغاء والعوام، ويخشى من الإنكار عليهم إذا خالفوا الشريعة، فبدأت التقيّة بين المسلمين، وبدأ مفهومها يتبلور نتيجة الحاجة إليه، كما بدأ التدقيق في مشروعيتها، ورسم حدودها وشروطها، وتحديد أقسامها.

ولما كان الدين الإسلامي يحوي بعدًا تربويًا إلى جانب أبعاده العقدية والشرعية، فلقد اهتم الرسول الأعظم (ص) بإعداد المسلمين وتوجيههم إلى ما يُصلح حياتهم، وبيّن لهم قواعد التصرف في الظروف المختلفة التي يواجهونها، فعلّمهم كيفية الدعوة إلى الله عزَّ وجلّ، وأنها بالحكمة والموعظة الحسنة، ونبّههم إلى ضرورة الاحتكام إلى الشرع والخضوع لله تعالى وللرسول (ص)، باعتبار أنها من لوازم الإيمان، وحثّهم وشجّعهم في مواطن الإقدام، وطلب منهم الحذر والمحافظة على نفوسهم ودينهم في مواطن الإحجام، وقد أحاط الحديث الشريف بذلك كلّه.

وبما أنّ التقيّة بأبعادها وأقسامها وشروطها حقيقة متشرّعية، فإنه يندر أن نجدها بلفظها في أحاديث الرسول (ص)، وإنما نجد إرشادًا إليها، وتعبيرًا عنها بأساليب مختلفة، تشكّل منشأً لانتزاع عنوانها، وتكوين مفهومها، بشروطه وأقسامه ومصاديقه التطبيقية، وككلّ حقيقة متشرّعية يتأكّد ظهورها بعنوانها، وينتشر استعمالها مع مرور الأيام نتيجة لاستعمال المتشرّعة لذلك العنوان، وهذا هو السبب في

ظهورها باسمها الصريح على ألسنة الفقهاء، وفي روايات أئمة أهل البيت (ع)؛ باعتبار أن رواياتهم تعبير عن مراد المشرّع من الآيات والأحكام، سواء كان هو الله تعالى، أم رسوله الكريم (ص)، وأنهم قد تلقّوها عن آبائهم الطاهرين، عن جدّهم رسول الله (ص).

لذا سوف نجد في الحديث ما يشير إلى أقسام مختلفة من التقيّة، كالأمر بملك اللسان، والنهي عن تعريض النفس للذلّ بتحميلها لما لا تطيق، وارتفاع التكليف في مواضع الاضطرار ومواطن الحرج، وإن إنكار المنكر يكون بالقلب عندما لا يمكن الردع باليد أو اللسان، إلى غير ذلك من البيانات النبوية التي لا تسمّي التقيّة لفظًا، وإنما تلتقي معها معنًى، بحسب مصطلحها وأقسامها، وبالتالي فإن عدم التصريح بلفظ «التقيّة» في الروايات النبوية، لا يغيّر من حكمها ومشروعيتها، طالما أنها تعبّر عن أقسامها، وتشكّل منشأً لانتزاع عنوانها.

ثانيًا: بما أن الروايات المستدلّ بها مأخوذة من مدرستين إسلاميتين لهما مصادرهما الخاصة والمعتمدة (مدرسة أهل السُنَّة، ومدرسة أهل البيت (ع))، فإن مناقشة كل رواية ستكون بحسب مباني المدرسة التي تنتمي إليها، بدءًا من تصحيح سندها، إلى مناقشة مدلولها بإعمال قواعد الاستنباط الخاصة بتلك المدرسة، لذا وعلى سبيل المثال سأصحح روايات مدرسة أهل السُنَّة مثلًا بحسب قواعدهم وتوثيقاتهم الرجالية، كما سأعتمد على ما يكون حجَّة عندهم من قواعد الاستنباط، كحجّية سُنَّة الصحابة بعضًا أو كلًا، وهذا يقود إلى الاحتجاج بالروايات الموقوفة على الصحابة (رض)، باعتبار أنهم قد أخذوها من رسول الله (ص)، وبنوا عليها سُنَّتهم، كما قد أستند إلى القياس والاستحسان وسدّ الذرائع والاستصلاح، وإن كنت لا أتبنّى بعض ذلك، ولا أعتبره حجّة بحسب ما أنتمي

إليه، لكن طبيعة البحث تقوم على المقارنة وإلزام الطرف الآخر بما ألزَم به نفسه.

وفي ما يختصّ بروايات مدرسة أهل البيت (ع)، فسأعتمد على تصحيح السَّنَد أولًا، فإن كان فيه كلام، فعلى القرائن الدالّة على الصدور وموافقة القرآن الكريم، وذلك عملًا بالكتاب الكريم وأقوالهم (ع)[1].

---

(1) إذا كان حال الراوي لا يخلو من الإشكال، فإنه يمكن التحقق من صحة حديثه بالعمل بما ذكره ربّنا في كتابه الكريم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [سورة الحجرات: الآية 6]، فإن الآية الكريمة تتحدث عمَّن سماه الله تعالى فاسقًا، وهو الذي يكون مخالفًا لأمر مولاه، ومطيعًا لهواه، فإنه مع القدح فيه وجرحه أمرنا المولى جلّ شأنه أن لا نرد قوله ابتداءً، بل أن نتحقق منه ونتبيَّن صحته، وهذا معناه عدم سقوط خبر الضعيف مباشرة، إنما ينبغي أن نتحقق من صحته، فكيف بمن لم يضعَّف صراحة؛ مع كون عدم التوثيق الصريح ليس تضعيفًا واقعًا، كما إنّ الاختلاف في الاعتقاد أيضًا لا يدل على عدم الوثاقة، فما يهمنا في الرواي هو صدقه، وليس عقيدته، ومن يشترط صحة العقيدة في الراوي إنما يشترطها باعتبارها طريقًا إلى الصحة والوثاقة، وليست موضوعًا لها، وقد جاء في الحديث عن ابن أبي يعفور، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن اختلاف الحديث يرويه مَنْ نثق به، ومنهم من لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدًا من كتاب الله، أو من قول رسول الله (ص)، وإلا فالذي جاءكم به أولى به (محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، كتاب العقل والجهل، باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب، ص69، الحديث2)، وكذلك ما رواه السكوني عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورًا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه (المصدر نفسه، الحديث1)، وعليه تكون الرواية دالة على عدم إسقاط الرواية مباشرة، بل على لزوم عرضها على الكتاب الكريم، فيكفي في توثيقها موافقته، ولو كان الراوي مخالفًا أو مجهولًا.

ثالثًا: سأقتصر في هذا البحث على الروايات الصحيحة وما بحكمها، كما سأقتصر على نماذج من الروايات، وعلى طريق واحدة من طرقها، وعلى ذكر مصدر واحد من مصادرها، وإلا فإن هنالك في كتب المسلمين عددًا كبيرًا منها، ومعظمها ذات طرق ومصادر عدة، ولكنه لا حاجة إلى التطويل بذكر ذلك كله، ففي المذكور كفاية على الاستدلال وبيان الشروط والأقسام.

أولًا: الأدلة الواردة في كتب الشيعة الإمامية

بعد تعريف التقيّة لغةً واصطلاحًا، وبيان حدودها وأقسامها، فإننا سنقسّم الروايات التي سنستدلّ بها إلى مجموعات، بحسب ما يشير إليه متنها من مضامين تتعلق بمفهومها العام ومشروعيتها، أو بأقسامها وطرقها ومنشئها وشروطها؛ لإعطاء البحث دقته وعمقه، وليكون الاستنباط من الروايات أقرب ما يكون إلى القطع أو الاطمئنان، سواء من جهة الصدور أم الدلالة.

المجموعة الأولى (الروايات المحدِّدة لمفهوم التقيّة)

1 ـ ما رواه الكليني عن «أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن النعمان، عن ابن مسكان، عن عبد الله بن أبي يعفور، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: التقيّة ترس المؤمن، والتقيّة حرز المؤمن، ولا إيمان لمن لا تقيّة له، إن العبد ليقع إليه الحديث من حديثنا فيدين الله عزَّ وجلّ به في ما بينه وبينه، فيكون له عزًّا في الدنيا وفوزًا في الآخرة، وإن العبد ليقع إليه الحديث من

حديثنا فيذيعه فيكون له ذلًّا في الدنيا، وينزع الله عزَّ وجلّ ذلك النور منه»[1].

سند الحديث: صحيح ورجاله من الثقات.

وأما متنه: فإن أوله يبيّن مفهوم التقيّة، بتعبيره عنها أنها ترس وحرز، وقد ورد في تعريفها أنها التحفظ عن ضرر الغير، وقد بيَّن الإمام (ع) أهمية التقيّة عندما قرن بينها وبين الإيمان، حيث نفاه عمَّن لا يعمل بها، وذلك إمَّا على سبيل المبالغة في بيان أهميتها، لاعتماد حفظهم (ع) وحفظ شيعتهم على العمل بها، وإمَّا بناءً على أن بعض أقسامها واجب لا ينبغي تركه، فمَنْ تركه مع العلم بوجوبه ارتكب حرامًا وتجرَّأ على الله تعالى، فيعارض عمله الإيمان، لذا نفاه الإمام (ع) عمَّنْ لا تقيَّة له، ثم بيَّن (ع) أن عزّ الدنيا ونور الآخرة مرتبط بكتمان ما يتعلق بهم (ع) من الأمور التي تكون إذاعتها سببًا لإلحاق الأذى بهم أو بشيعتهم، وأنّ مَنْ يذيع لهم سرًّا، أو يحدّث عنهم بحديث يكون سببًا لأذيَّتهم أو أذيّة أحدٍ من شيعتهم سيؤاخذ عليه يوم القيامة، وهذا الجزء من الرواية يدل على تقيّة الكتمان، وفيه إشارة إلى ما أحاط بهم (ع) وبشيعتهم من القهر والاضطهاد.

2 - روى الكليني عن «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم وغيره، عن أبي عبد الله (ع) في قوله عزَّ وجلّ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُؤۡتَوۡنَ أَجۡرَهُم مَّرَّتَيۡنِ بِمَا صَبَرُواْ﴾[2]، قال: «بما صَبَروا على التَّقِيَّةِ»، ﴿...وَيَدۡرَءُونَ بِٱلۡحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ وَمِمَّا

(1) المصدر نفسه، ج2، كتاب الكفر والإيمان، باب التقية، ص221، الحديث23.

(2) سورة القصص: الآية 54.

رَزَقْنَهُمْ يُنفِقُونَ﴾[1]، قال: «الحَسَنَةُ التَّقِيَّةُ والسَّيِّئَةُ الإذَاعَةُ»[2].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات.

وأما متنها: فيدل على رجحان التقيّة، وليس فقط على مشروعيتها، وذلك لأن الله تعالى قد أعطى الصابرين أجرهم مرتين، أي مضاعفًا، وقد فسر الإمام الصادق (ع) صبرهم بأنه على التقيَّة، ومما لا شك فيه أن التقيّة تحتاج إلى صبر عظيم، لأن قول الإنسان أو تصرفه على خلاف ما يراه من الحق، هو عمل على خلاف سجيته، وينطلق من قهره وخوفه، وهو بحاجة إلى صبر ليتحمل ذلك، خصوصًا في مواطن الاستفزاز، وفي مجالس المتكبرين، وهذا التفسير منه (ع) هو تفسير بالمثال، فالصبر يكون على التقيَّة ويكون على غيرها، ويكفينا في المقام أن الصبر عليها هو فرد من الصبر، كما إنّ المجاملة والمصانعة مع الظالمين هو درء بالحسنة للسيئة، ومن مصاديقه أيضًا دفع الشائعة بالتقيّة والكتمان أو بالإنكار.

فالرواية تدل كما ذكرنا على ترجيح العمل بالتقيّة، وليس على مشروعيتها فقط.

3 ـ ما رواه الكليني عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد والحسين بن سعيد جميعًا، عن النضر بن سويد، عن يحيى بن عمران الحلبي، عن حسين بن أبي العلاء، عن حبيب بن البشر، قال: قال أبو عبد الله (ع): سمعت أبي يقول: لا والله ما على وجه الأرض شيء أحب إليَّ من التقية، يا حبيب إنه مَنْ كانت له تقيّة رفعه

---

(1) سورة القصص: الآية 54.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص217، الحديث1.

الله، يا حبيب مَنْ لم تكن له تقيّة وضعه الله، يا حبيب إن الناس هم في هدنة، فلو كان ذلك، كان هذا»[1].

سند الرواية: رجالها من الثقات، عدا «الحسين بن أبي العلاء»، فإنه ممدوح ولم يرد فيه توثيق صريح، و«حبيب بن البشر»، لم يوثّق أيضًا، ولكن متنها موافق لغيرها من الروايات الصحيحة، وموافق للقرآن الكريم، وقد أشرنا إلى كفاية ذلك في تصحيح الروايات في هامش الأمر الثاني من التمهيد من هذا البحث[2].

وأمَّا متنها: فإنه يدلّ على وجوب التقيّة، وضرورة الالتزام بها شرعًا، لما لها من أثر في حماية المؤمن، والحفاظ على شأنيته واحترامه، لأن من يتركها يعرّض نفسه للعذاب وللذلّ، ثم يعلل الإمام (ع) ذلك بأن الناس في هدنة، أي هم يتعايشون مع بعضهم رغم اختلاف عقائدهم وأحكامهم، والعمل بالتقيّة في ما بينهم يحفظ هذا التعايش، ويؤسس للمودّة، بل لو كانت المودّة أو الهدنة في ما سبق قائمة بينهم بدل حروبهم ونزاعاتهم، لكان العمل بالتقيّة في ذلك الوقت مطلوبًا أيضًا للحفاظ عليهما، فالرواية ظاهرة في وجوب التقيّة.

4 - روى الكليني عن «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عمَّن أخبره، عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عزَّ وجلّ: ﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ﴾[3]، قال: الحسنة:

---

(1) المصدر نفسه، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص217، الحديث4.
وقيل: إن قوله (ع): «فلو قد كان ذلك» أي ظهور القائم (ع)، وقوله: «كان هذا» أي ترك التقيّة.

(2) انظر: ص 246 من هذا الكتاب، الهامش.

(3) سورة فصلت: الآية 34.

التقيّة، والسيئة: الإذاعة، وقوله عزَّ وجلّ: ﴿...ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[1]، قال: التي هي أحسن: التقيّة، ﴿...فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[2][3].

سند الرواية: يمكن تصحيحه، فلا يضر جهالة الراوي المباشر عن الإمام الصادق (ع)، بعد رواية كل هؤلاء الأعاظم لتلك الرواية.

وأمَّا متنها: فإن دلالته مطابقة لدلالة الرواية الثانية المتقدمة، والكلام فيها ذات الكلام.

5 - روى الكليني عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن معمر بن خلاد، قال: سألت أبا الحسن (ع) عن القيام للولاة؟ فقال: قال أبو جعفر (ع) «التَّقِيَّةُ مِنْ دِيني وَدِينِ آبائي، ولا إيمَانَ لِمَنْ لا تَقِيَّةَ لَهُ»[4].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات.

وأمَّا متنها: فإنه يدلّ على التعايش مع الولاة الظلمة، بإظهار الاحترام لهم ومصانعتهم، وهي مما يعمله الأئمة (ع) ويدينون به، فالدلالة على المشروعية واضحة لا لبس فيها، بل على الوجوب لقوله (ع): « لا إيمَانَ لِمَنْ لا تَقِيَّةَ لَهُ»، لوجوب حفظ نفس المؤمن ومالِه وعِرضه، وما خرج عن هذا المورد كما هو الجهاد في سبيل الله، إنما خرج لدليل خاصّ، والرواية شبيهة بما ورد عن رسول

---

(1) سورة فصلت: الآية 34.

(2) سورة فصلت: الآية 34.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص218، الحديث6.

(4) المصدر نفسه، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص219، الحديث12.

الله (ص): «ما وقى به المؤمن عرضه فهو له صدقة»[1]، وبما قاله الصحابي الجليل أبو الدرداء: «إِنَّا لَنَكْشِرُ في وجوه أقوامٍ وإنّ قلوبنا لَتَلْعَنُهُمْ»[2].

6 - روى الكليني عن علي (وهو ابن إبراهيم)، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن محمد بن مروان، عن أبي عبد الله (ع) قال: كان أبي (ع) يقول: «وأيُّ شيءٍ أَقَرُّ لِعَيْنِي مِنَ التَّقِيَّةِ، إنَّ التَّقِيَةَ جُنَّةُ المؤمنِ»[3].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات، عدا محمد بن مروان، فإنه مشترك بين الثقة وغيره، ولا يضر هذا الاشتراك بعد كون رواتها في بقية الطبقات من أوثق رواة الحديث، وموافقتها لغيرها من الروايات الصحيحة، بل إن رواية كل هؤلاء الثقات للرواية يدل على أن محمد بن مروان هو الثقة لا غيره.

وأما متنها: فإن الإمام (ع) قد ذكر أن التقية مما تقر به عينه، وفي هذا التعبير من المحبوبية للمعصوم (ع) ما لا يخفى من الدلالة على المشروعية، ثم يعلل الإمام (ع) هذا الحب والتعظيم للتقية، بأنها جُنَّة المؤمن، أي تحفظه من كيد الظالمين وعملهم، ولا شك ولا ريب في أن حفظ الإنسان لنفسه هو من الأمور المطلوبة شرعًا، والتقية طريق إلى هذا الحفظ.

7 - روى الكليني عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن

---

(1) سليمان بن داود (أبو داود الطيالسي)، **مسند أبي داود الطيالسي**، مصدر سابق، ص237.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، ص69.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث14.

عيسى، عن زكريا المؤمن، عن عبد الله بن أسد، عن عبد الله بن عطاء، قال: قلت لأبي جعفر (ع) رجلان من أهل الكوفة أخذا، فقيل لهما: ابرءا من أمير المؤمنين (علي (ع))، فبرئ واحد منهما وأبى الآخر، فخلّي سبيل الذي برِئ وقتل الآخر، فقال (ع): أمَّا الذي برِئ فرجل فقيه في دينه، وأمَّا الذي لم يبرأ فرجل تعجَّل إلى الجنة»[1].

سند الرواية: ضعيف بـ: «زكريا المؤمن»، و«عبد الله بن أسد»، و«عبد الله بن عطاء»، ولكنه قد ورد في كتب جميع المسلمين، ما يشبه الحادثة المروية، كما في حديث «ميثم التمَّار»، والحديث عن الرسولين الذين أرسلا إلى «مسيلمة الكذاب»، فقد مدح النبي (ص) موقف الذي ثبت على كلمة الحق أمام «مسيلمة» وقدَّم نفسه في سبيل الله تعالى، وأثنى عليه، كما اعتبر موقف الآخر صحيحًا[2].

وكذلك فعلَ الإمام (ع)، فقد أثنى على «ميثم التمَّار»، وعقَّب

---

(1) المصدر نفسه، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص221، الحديث21.

(2) وتمام الخبر ذكره ابن أبي شيبة في المصنّف، قال: حدثنا ابن علية عن يونس، عن الحسن، أن عيونًا لمسيلمة أخذوا رجلين من المسلمين فأتوه بهما، فقال لأحدهما: أتشهد أن محمدًا رسول الله، قال: نعم، فقال: أتشهد أن محمدًا رسول الله، قال: نعم، قال: أتشهد أني رسول الله، قال: فأهوى إلى أذنيه، فقال: إني أصمّ، قال: ما لكَ إذا قلت لك: تشهد أني رسول الله، قلتَ: إني أصمَ، فأمر به فقُتل، وقال للآخر: أتشهد أن محمدًا رسول الله؟، قال: نعم، فقال: أتشهد أني رسول الله؟، قال: نعم، فأرسله، فأتى النبيّ (ص) فقال: يا رسول الله: هلكت، قال: وما شأنك؟ فأخبروه بقصته وقصة صاحبه، فقال: أمَّا صاحبك فمضى على إيمانه، وأمَّا أنتَ فأخذت بالرخصة. (عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج7، ص642).

بعد ذلك قائلًا: «فوالله لقد علم أن هذه الآية نزلت في عمار وأصحابه: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾»[1][2].

وأمّا متنها: فيدل على مشروعية التقيَّة، من جهة ثناء الإمام (ع) على الرجل الذي حفظ نفسه، لقوله (ع) في حقه: «أمّا الذي برئ فرجل فقيه في دينه»، لأنه استطاع إيجاد خلاص لنفسه وحلّ لمعضلته، والقصة شبيهة بقصة عمار بن ياسر (رض)، إلا أن طرفي الحادثة هنا من المسلمين، فالتقيّة فيها بين المسلمين بخلاف قضية عمار بن ياسر التي كانت التقيّة فيها بين المسلمين والكافرين، وقد ذكرنا سابقًا أن العبرة ليست بطرفي القضية، إنما العبرة في السبب الذي شرعت من أجله التقيّة، ونقلنا قول الحسن البصري أن «التقيّة جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة»[3]، وما ذكره الفخر الرازي من مذهب الإمام الشافعي (رض) «أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلَّت التقيّة محاماة على النفس»[4].

كما إنّ في الرواية ثناء على الرجل الذي اختار الشهادة، لقول الإمام (ع): «...فرجلٌ تعجَّل إلى الجنّة»، والآية الكريمة التي ذكرها الإمام (ع) في رواية «ميثم التمَّار» تشير إلى ذلك بطرق غير مباشرة، عندما تربط بين التقيّة وبين الإكراه، الذي من شروطه خوف المتَّقي

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص223، ح15.

(3) انظر: محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، مج12، ص4068؛ محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج4، ص57؛ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الإكراه، ص200.

(4) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص1605، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

أن يقع عليه ما لا يتحمله من العقاب في حال المخالفة، وهذا يتفاوت من شخص إلى آخر، ومن حالة إلى أخرى.

فإن ثمة أشخاصًا يؤثرون الثبات على الحق مهما كانت التضحيات، وقد خلّد القرآن الكريم بالذكر نماذج من تضحية أقوام سابقين، كأصحاب الأخدود، وأصحاب موسى (ع)، كما خلّد التاريخ الإسلامي شهادة «حجر بن عدي الكندي» رضوان الله تعالى عليه مع ولده وأصحابه، وكذلك «ميثم التمّار»، و«رشيد الهجري»، وأصحاب الإمام الحسين (ع)، وغيرهم[1]؛ وذلك لتبقى جذوة الحق متقدة، ونوره وضّاء، وهذا لا يقدر عليه إلا من كان خالص البصيرة واليقين، فمن المهم أن لا تؤدي المداومة على التقيّة وأخذ جميع الناس بها إلى ضياع صورة الحق وانهدام بنيانه، لذا نجد أن الإمام (ع) قد مدح الطرفين كليهما.

وتدلّ الرواية على الجواز إجمالًا، فتبقى عند حدّ الإباحة كما هو موردها، لكن ذلك لا يمنع من ارتقائها إلى الوجوب بحسب الأحوال والأشخاص.

المجموعة الثانية (ما دلّ على حدود التقيّة مضافًا إلى مشروعيتها)

1 - ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن ربعي، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: «التَّقِيَّةُ في كُلِّ ضَرورةٍ وصاحِبُها أَعْلَمُ بها حين تَنْزِلُ به»[2].

(1) ولم أذكر هنا الأئمة المعصومين (ع) حتى لا يقال أن لهم تكليفًا خاصًا.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص219، الحديث13.

ومثلها أيضًا ما رواه عن علي بن إبراهيم عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن إسماعيل الجعفي، ومعمر بن يحيى بن سام، ومحمد بن مسلم وزرارة، قالوا: سمعنا أبا جعفر (ع) يقول «التَّقِيَّةُ في كُلِّ شيءٍ يُضْطَرُّ إليه ابن آدم فَقَدْ أَحَلَّهُ الله لَهُ»[1].

سند الروايتين: صحيح ورجالهما من الثقات.

وأما متنهما: فقد حددتا التقية بالضرورة، فاللجوء إليها إنما يكون عند الاضطرار، وهو من القضايا الشخصية، لأنه حالة يشعر بها صاحبها، وقد تتفاوت بين شخص وآخر بحسب القدرة والنباهة، والظروف المحيطة، والموقع الاجتماعي، وغير ذلك، فمن كان مضطرًا إلى التقية لتخليص نفسه مما لا يطيقه، فالتقيّة جائزة له، وهذا يعني أنها في غير تلك الحالة لا تكون كذلك، فهي سلوك شخصي منوط بالاضطرار، فلا يجوز للإنسان أن يفعل أو أن يقول شيئًا مخالفًا للحق، أو أن يكتم علمه إذا لم يكن مضطرًا إلى ذلك، ولا يُلتفت إلى ما يراه الناس من إمكانية التخلص بدونها؛ إذ القضية كما بيّناها شخصية، والقدرة على التخلص تختلف من شخص لآخر، ومن ظرف لآخر.

2 - روى الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن شعيب الحدّاد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع)، قال: «إنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحْقَنَ بِها الدَّمُ، فإذا بَلَغَ الدَّمَ فَلَيْسَ تَقِيَّةٌ»[2]

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات.

---

(1) المصدر نفسه، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث18.

(2) المصدر نفسه، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث16.

وأمَّا متنها: فإن الإمام (ع) يبيّن أن التقية قد شرِّعت لحفظ الأنفس وحقن الدماء، فإذا استلزم العمل بها سفك دم حرام، فلا تقيّة عندئذ، بل هي محرمة شرعًا، لعدم تحقق الغرض منها، ولاشتمالها على مخالفة الحق دون مبرر، فتقديم أحد الدمَّين على الآخر ترجيح بلا مرجح.

3 ـ روى أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن جمهور العَمِّيِّ، رفعه، قال: قال رسول الله (ص): «إذا ظهرت البدعة في أمتي فليظهر العالم عِلمه، فإن لم يفعل فعليه لعنة الله»[1].

4 ـ وروى أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، ومحمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله (ع)، عن آبائه (ع)، عن علي (ع): «إن العالمَ الكاتم علمه يبعث أنتنَ أهلِ القيامة ريحًا، تلعنه كل دابة من دواب الأرض الصغار»[2].

قد يكون الفعل المنكر من الأعمال التي لو سمح بحصولها، لأدَّت إلى محو الإسلام، أو انهدام أحد أركانه، أو الانحراف بكليات نظامه الاجتماعي والأخلاقي، بما يوجب ضلال المسلمين وانحرافهم عن دينهم، وضياع صورة الحق عليهم، مما يعتبر مضادًا لإرادة المولى جلَّ شأنه بهداية البشر وبعث الأنبياء وإنزال الكتب السماوية، فيجب عند ذلك الدفاع عن أساس الإسلام، وبيان ما هو

---

(1) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، تصحيح وتعليق: جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، 1370ش، ج1، ص231، باب إظهار الحق، حديث 176.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص231، باب إظهار الحق، حديث177.

الحق، وبذل الغالي والنفيس ولو اضطر إلى تقديم النفس والأهل والولد والمال، عملًا بقوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]، ولا يعتبر الضرر أو الحرج عندها رافعًا للتكليف، فإن دليل رفع الضرر والحرج هو دليل امتناني، ولا منَّة في هتك نواميس الإسلام ومحو آثاره بما يوجب ضلالة المسلمين، أو إمحاء بعض شعائر الدين الحنيف كبيت الله الحرام، فعلى كل مسلم أن يحفظ بقاء الإسلام، وتتعاظم مسؤوليته كلما علت مرتبته وعظم تأثيره، كما يظهر ذلك من سيرة أبي عبد الله الحسين (ع)، وما فعله من بذل نفسه وأهله فداءً لهذا الدين، وقد عبَّر (ع) عن عظيم مسؤوليته عن ذلك بقوله: «... وعلى الإسلام السلام إذا قد بليت الأمة براعٍ مثل يزيد»[2]، وكذلك بقوله: «... وأنا أحقّ مَنْ غيَّر»[3]، فبيَّن بقوله الأول شدة خطر يزيد على الإسلام وأنه سيعمل على محوه، وبيَّن بقوله الثاني أنه (ع) يتحمّل لموقعه الخاص من رسول الله (ص)[4]،

(1) سورة التوبة: الآية 41

(2) من كلامه (ع) لمروان بن الحكم وقد عارضه في طريقه، يريد أن ينصحه بالبيعة ليزيد بن معاوية. (أحمد بن أعثم، **كتاب الفتوح**، مصدر سابق، ج5، ذكر الكتاب إلى أهل البيعة بأخذ البيعة، ص17؛ وكذلك: علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، **اللهوف في قتلى الطفوف**، ط1، مهر، الناشر: أنوار الهدى، قم، إيران، 1417هـ، في أخذ البيعة ليزيد، ص18.

(3) من خطبة الإمام الحسين (ع) بأصحابه وأصحاب الحرّ بن يزيد الرياحي بالبيضة. (محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج4، سنة إحدى وستين) ذكر أسماء من قتل من بني هاشم مع الحسين (ع)، ص304).

(4) رويَ عن رسول الله (ص) بأسانيد مختلفة واللفظ واحد، أنه (ص) أخذ الحسين (ع) فوضع إحدى يديه تحت قفاه، والأخرى تحت ذقنه، فوضع فاه على فيه، فقبَّله وقال: حُسَيْنٌ مِنِّي وَأَنَا مِنْ حُسَيْن، أَحَبَّ الله مَنْ أحبّ حُسَيْنًا، حُسَيْنٌ

= سِبْطٌ مِنَ الأسْبَاطِ. (أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج4، حديث أبي إبراهيم عن أبيه، ص172؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **الجامع الصحيح وهو سُنَن الترمذي**، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج5، مناقب أبي محمد الحسن بن علي بن أبي طالب والحسين بن علي بن أبي طالب (رض)، ص324، حديث3864؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج3، ص177؛ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج7، ما ذكر في الحسن والحسين (رض)، ص515، حديث 22؛ محمد بن إسماعيل البخاري، **الأدب المفرد**، مخطوط بجامعة الملك سعود في الرياض، مسجل برقم: 213 / أ. ب، بخط محمد بن زيد بن جساس، 2142، الأزهرية 1: 392، كشف الظنون 1: 48، عدد الأوراق (132)، ورقة رقم 36، باب معانقة الصبي، ص85، حديث 369، وفي آخره: الحسن والحسين سبطان من الأسباط؛ علي بن بلبان الفارسي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، مصدر سابق، ج15، مناقب الحسن والحسين (رض)، ص428؛ سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الكبير**، مصدر سابق، ج3، ص33، حديث2589؛ علي بن أبي بكر الهيثمي، **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبَّان**، حققه وخرّج نُصوصه: حسين سليم أسد الدّاراني، وعبده علي الكوشك، ط1، دار الثقافة العربية، دمشق، سورية، 1412هـ/ 1992م، ج7، ص196، حديث 2240؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج14، ترجمة (1566) الحسين بن علي بن أبي طالب، ص149؛ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، مصدر سابق، ج2، الحسين بن علي بن أبي طالب، ص19؛ يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مصدر سابق، ج6، (1323) الحسين بن علي بن أبي طالب القرشي، ص402؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، مصدر سابق، ج2، (615) الحسين بن علي بن أبي طالب الهاشمي، ص299؛ محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج5، الحسين بن علي (رض)، ص97؛ خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، مصدر سابق، ج12، ابن علي بن أبي =

ولإمامته[1]، مسؤولية التغيير والإنكار، والسعي للمحافظة على الدين.

ويستدلّ له أيضًا بقوله تعالى: ﴿...وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[2].

فيجب على علماء الدين إظهار علمهم، ولا يجوز لهم السكوت في كل مورد مهمّ لا يرضى المولى جلَّ شأنه بخلافه، فإن اندراس الدين مخالف للغاية من تشريعه، ومن بعث الأنبياء وإنزال الكتب السماوية، ولا يرضى المشرّع بحصوله ولو بُذل في سبيل منعه الغالي والنفيس، لذا لم يؤثر عن أيّ من الأنبياء (ع)، إنكاره لنبوّته أو لشيء مما أنزل عليه، كما لم يؤثَر أيضًا عن أحد من أئمة أهل البيت (ع) إنكاره لإمامته، أو معالم دينه، لأن كل ذلك مضاد للوظائف الربَّانية المكلّف بها، مخالف لأهدافها ومصالحها.

فالتقيّة مشروطة بثلاثة شروط:

أولهما: وجود الضرورة للاتقاء، من جهة توقف حفظ النفس وما يقوم مقامها من المال والعرض عليه.

= طالب (رض)، ص262؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج8، شيء من فضائله (الحسين)، ص224؛ أحمد بن علي المقريزي، **إمتاع الأسماع بما للنبيّ (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 1999م، ج6، فصل في ذكر سبط رسول الله (ص)، ص19 ـ وكذلك من طرق مدرسة أهل البيت (ع).

(1) روى الشيخ المفيد في **الإرشاد**، أن رسول الله (ص) قد قال في الحسن والحسين (ع): ابناي هذان إمامان، قاما أو قعدا. (محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، مصدر سابق، ج2، تاريخ الإمام الحسين (ع) وفضله، ص30).

(2) سورة الحج: الآية 40.

ثانيهما: إن التقيّة إنما شرِّعت لحفظ النفوس، فإذا لزم منها إزهاقها، فهي غير جائزة ألبتة.

ثالثهما: إن التقيّة تشريع امتناني، والمنّة من الله عزَّ وجلّ على عباده إنما هي في حفظ دينه وشرائعه، فلا تصحّ التقيّة في الموارد التي يلزم فيها محو الدين، أو ضلال المؤمنين.

المجموعة الثالثة (منشأ التقيّة)

1 - روى الكليني عن أبي علي الأشعري، عن الحسن بن علي الكوفي، عن العباس بن عامر، عن جابر المكفوف، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله (ع) قال: «اتقوا على دينكم فاحجبوه بالتقيّة، فإنه لا إيمان لمن لا تقيّة له، إنما أنتم في الناس كالنحل في الطير، لو أن الطير تعلم ما في أجواف النحل، ما بقي فيها شيء إلا أكلته، ولو أن الناس علموا ما في أجوافكم أنكم تحبّونا أهل البيت لأكلوكم بألسنتهم، ولنحلوكم في السر والعلانية، رحم الله عبدًا منكم كان على ولايتنا»[1].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات، عدا «جابر المكفوف»، فإنه لم يرد فيه توثيق صريح، ولكن متنها موافق لما هو معلوم من واقع حال الموالين لأئمة أهل البيت (ع)، فيجبر ذلك عدم توثيق جابر.

وأما متنها: فإن الصادق (ع) قد أمرنا بالحفاظ على ديننا، وأنّ حفظه إنما يكون بكتمانه عن الظالمين، وقوله (ع): «اتَّقوا» هو صيغة

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص220، الحديث 5.

أمر، وهي تدل على الوجوب، فالتقيّة واجبة، ومخالفتها في مواضع وجوبها خلاف الإيمان، وقد نفاه الإمام (ع) عن غير العاملين بها، لأنهم لا يقدرون على المحافظة على دينهم وعقائدهم، مع شدة اضطهاد الظالمين.

وتُبرِز الرواية الظروف الصعبة التي كان يعيشها أئمة أهل البيت (ع) وأتباعهم، وقد شبه الإمام (ع) أصحابه بين الناس بالنحل بين الطير، فلو كانت الطير تعلم ما في أجواف النحل من العسل، لأكلتها كلها، وهكذا أنتم، لو عرف الناس انتماءكم إلينا، وتمسككم بنا، لسلقوكم بألسنتهم، ولنحلوكم أشياء كاذبة مفتراة، سرًّا وعلانيةً، وهذا ما يؤكده التاريخ من كثرة الافتراء على أئمة أهل البيت (ع) وأتباعهم، ونسبة الآراء الفاسدة إليهم، والإزراء عليهم، والتهمة لهم.

إن المطّلع على كتب الملل والنحل، والفقه، والتفسير، والكلام، يجد من ذلك شيئًا كثيرًا، ولا أقل من المنهجية الخاطئة، عندما لا يُوثّق الباحث كلامه من الكتب المعتمدة عند من يذكرهم، أو يريد الاحتجاج عليهم، بل عندما يكون جاهلًا بالمصادر العلمية المعتبرة عند الآخرين.

لقد عرفت الكثيرين من علماء المذاهب الإسلامية، واطلعت على بعض مصنَّفات الماضين ممن يُعتبرون من الكبار، فإذا بهم لا يعلمون شيئًا عن المصادر العلمية المعتمدة عند الشيعة الإماميّة، ولكنهم لا يترددون في الحديث عنّا ونسبة الآراء إلينا كما يشتهون، ويكتفون بما ذكره مخالفونا عنّا، دون إرجاع إلى مصدر معتبر، عدا عن الافتراء وتحوير النصوص، والحمل على الأردأ والأسوأ، وفي هذا من المرارة ما لا يخفى مضافًا إلى منافاته لأخوة الإيمان، ووحدة المسلمين.

لذا دعا الإمام الصادق (ع) أتباعه إلى إخفاء حقيقة انتمائهم

لمذهب أهل البيت (ع)، حفاظًا على أحسابهم وسمعتهم عند الناس، وهذا يبين طبيعة الأجواء التي كان يعيشها أئمة أهل البيت (ع) وأتباعهم من الاضطهاد الفكري والعقدي، مما كان يدعوهم إلى إخفاء انتمائهم ومعتقدهم.

2 - روى الكليني عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن صالح، قال: «قال أبو عبد الله (ع): احذروا عواقب العثرات»[1].

سند الرواية صحيح، ورجاله من الثقات.

وأمّا متنها فإن الإمام (ع) قد أوجب الحذر على المؤمنين من نتائج عثراتهم، والعثرة لا تكون إلا بالقول أو بالفعل الذي يقع في غير موضعه ويعرض صاحبه للمخاطر، والتحذير في حقيقته موجَّه نحو ذات العثرة بلسان الحذر من سوء عاقبتها، والتحرّز من العثرات يعتمد في بعض أحواله على مراعاة التقيّة في القول والفعل، فيكون منشأ لها.

3 - روى البرقي في محاسنه: عن عثمان، عن سماعة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) في قول الله عزَّ وجلّ: ﴿...وَيَقْتُلُونَ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّۚ﴾[2]، قال: أما والله ما قتلوهم بالسيف، ولكن أذاعوا سرَّهم وأفشوا عليهم فقتلوهم»[3].

سند الرواية: الرواية موثّقة بـ:«سماعة»، وعثمان هو ابن عيسى، وكان واقفيًا أيضًا، وروي أنه تاب، والمتن له نظائر صحيحة.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص22، الحديث22.

(2) سورة آل عمران: الآية 112.

(3) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، باب التقيّة، ص256.

وأمّا متنها فإنه تحذير من إفشاء السرّ وإذاعة الأمر الذي يجب كتمانه؛ لأن ذلك قد يؤدِّي إلى أذى المؤمنين وهلاكهم، كما لحق ببعض أنبياء بني إسرائيل، حيث كانوا يذيعون سرّهم ويفشون أمرهم فيؤدّي ذلك إلى قتلهم، وقد نسب تعالى القتل إلى الذين أذاعوا وأفشوا، وتوجد روايات كثيرة بهذا المضمون، منها ما رواه الكليني عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: يحشر العبد يوم القيامة وما ندى دمًا، فيدفع إليه شبه المحجمة أو فوق ذلك، فيقال له: هذا سهمك من دم فلان، فيقول: يا ربّ، إنك لتعلم أنك قبضتني وما سفكت دمًا، فيقول: بلى، سمعت من فلان رواية كذا وكذا، فرويتها عليه، فنُقلت حتى صارت إلى فلان الجبَّار فقتله عليها، وهذا سهمك من دمه»[1].

فالرواية تبيّن أن منشأ تقيّة الكتمان ما قد يلحق من الأذى بإذاعة سرّ بعض المؤمنين وكشف أحوالهم.

4 ـ روى البرقي في المحاسن: «عن ابن بزيع، عن ابن مسكان، عن عمر بن يحيى بن سالم، عن أبي جعفر (ع) قال: التقيّة في كل ضرورة»[2].

الحديث صحيح وله نظائر، ويظهر منه أن منشأ التقيّة هو اتّقاء الضرر.

5 ـ ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي بن فضَّال، عن حماد بن واقد اللحام، قال: «استقبلت أبا عبد الله (ع) في طريق فأعرضت عنه

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب الإذاعة، ص370 ـ 371، الحديث5.

(2) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، باب التقيّة، ص259.

بوجهي ومضيت، فدخلت عليه بعد ذلك، فقلت جعلت فداك إني لألقاك فأصرف وجهي كراهة أن أشق عليك، فقال لي (ع): رحمك الله، ولكن رجلًا لقيني أمس في موضع كذا وكذا، فقال: عليك السلام يا أبا عبد الله، ما أحسنَ ولا أجملَ»[1].

سند الرواية: صحيح إلا في «حماد بن واقد»، فإنه مجهول، ولكن صحة المتن تغني عن الكلام في السند، فالكلام فيه كالكلام في سند الرواية المتقدمة.

وأمَّا متنها: فإنّه يدل على لزوم وقاية النفس ووقاية الآخرين من الأذى المحتمل، فالإمام (ع) كان يعيش نوعًا من التخفي عن عيون أعدائه، لذلك ما كان يحب في بعض المواقف أن يعرِّف به أحد عَلنًا، فعرّف به ذلك الذي سلَّم عليه ذاكرًا كنيته، لذا قال عنه الإمام (ع) إن هذا الرجل ما أحسَن العمل، ولا أجمَل الصنع، لأن تصرفه كان على خلاف التقيّة.

هذا وقد أضافت الرواية بعدًا آخر إلى مفهوم التقيّة، وهو تمويه المظهر والتخفّي عن أعين الأعداء، ليصبح تعريف التقيّة: ما يقال أو يفعل مخالفًا للحق، والاستتار عن أعين الظالمين، لأجل توقي الضرر.

المجموعة الرابعة: أساليب التقيّة وأقسامها

أولًا: الكتمان

1 - روى الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير عن يونس بن عمار عن سليمان بن خالد، قال: «قال

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج2، ص221، ح9.

أبو عبد الله (ع): يا سليمان إنكم على دين مَنْ كتمه أعزَّه الله، ومَنْ أذاعه أذلَّه الله»[1].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات، عدا يونس بن عمار فإنه لم يرد فيه توثيق صريح، وسليمان بن خالد فإنه مشترك بين الثقة والذي لم يرد فيه توثيق صريح، ولكنه يمكن تصحيحها لورود هذا المضمون بطرق وأساليب متعددة.

وأما متنها: فإنه يدل على تقيّة الكتمان، لما في إذاعة أمر أئمة أهل البيت (ع)، وبعض شؤونهم والتصريح بالانتماء إليهم، من خطر عظيم عليهم (ع) وعلى أوليائهم، لِما كانوا يعانونه من ظلم الحكام وأعوانهم مع مرور الأيام[2]، لذا كان الإمام (ع) ينبّه أصحابه إلى ضرورة الكتمان، وأنه من الدين، مما يدلّ على مشروعيته؛ بل إن الرواية تدلّ على حرمة مخالفته.

2 - روى الكليني من حديث طويل، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن مسألة فأبى وأمسك، ثم قال (ع): لو أعطيناكم كل ما تريدون، كان شرًّا لكم، وأُخِذَ برقبة صاحب هذا الأمر...»[3].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات.

وأما متنها: يشير إلى أن الإمام الرضا (ع) قد أمسك عن جواب مسألة حفاظًا على السائل ومن وراءه، وكذلك حفاظًا على الإمام

(1) المصدر نفسه، ص225، ح4.

(2) انظر: بحث العامل الموضوعي للتقيّة من هذا الكتاب، ص96 وما بعدها.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص227، ح4.

المعصوم (ع)، فالكتمان إذن أمر مشروع إذا كان الغرض منه دفع الأذى عن النفس أو عن الإمام المعصوم (ع).

3 - روى الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن أبي الحسن صلوات الله عليه قال: «إن كان في يدك هذه شيء، فإن استطعت أن لا تعلم هذه فافعل، قال: وكان عنده إنسان فتذاكروا الإذاعة، فقال (ع): احفظ لسانك تُعزّ، ولا تُمكِّن الناس من قياد رقبتك فتذل»[1].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات.

وأمَّا متنها: فإنه يدل على الأمر بالكتمان، وقد شدد عليه الإمام (ع) من خلال تمثيله بالأمر بالسعي بأن لا تعلم اليد اليسرى ما في اليد اليمنى، ثم أمر الإمام (ع) مَنْ كان في مجلسه بحفظ لسانه ليبقى عزيزًا، لأن عدم حفظ اللسان وإذاعة ما ينبغي كتمانه عن الناس، يجعل الإنسان ذليلًا يقاد من رقبته، أسيرًا لعثرة لسانه.

4 - روى الكليني عن «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن مالك بن عطية، عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين (ع) قال: وددت والله أني افتديت خصلتين في الشيعة لنا ببعض لحم ساعدي: النزق، وقلّة الكتمان»[2].

سند الرواية صحيح، ورجاله من الثقات.

وأمَّا متنها فإنه يشير إلى خصلتين حثَّ الإمام (ع) الشيعة إلى التخلّي عنهما، وهما: النزق، وقلّة الكتمان، لما لهما من أثر في إلحاق الأذى بأئمة أهل البيت (ع) وبشيعتهم، وإفساد الأمور عليهم،

---

(1) المصدر نفسه، ص228، ح14.

(2) المصدر نفسه، كتاب الإيمان والكفر، باب الكتمان، ص222، حديث1.

فالنزق هو الطيش والخفّة عند الغضب، فيتكلم من حصل له بما لا ينبغي له، فيكشف ما يكون مستورًا، ويسيء إلى الآخرين بما يفسد علاقته معهم، إلى غير ذلك، وقلّة الكتمان تسبب إذاعة السرّ، وتفسد الأمر بتحريك الظالمين وإثارة الحاسدين، لذا نجد الإمام (ع) يودّ أن يفتدي هاتين الخصلتين ببعض لحم ساعده، تعبيرًا عن خطرهما وشدة أذاهما، لما تلحقانه بالإمام (ع) وبأتباعه.

ويشير الكلام ضمنًا إلى ما كان يلقاه الإمام (ع) وشيعته من التضييق، وما كان يتحمله من الأذى، ممَّا دعاه إلى الدعوة إلى لزوم الحيطة والحذر، والهدوء والكتمان.

ثانيًا: القول والفعل المخالف للحق

1 - روى الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله (ع) قال: الكلام ثلاثة: صدق، وكذب، وإصلاح بين الناس، قال: قيل له: جعلت فداك، ما الإصلاح بين الناس؟، قال: تسمع من الرجل كلامًا يبلغه فتخبث نفسه، فتلقاه فتقول: سمعت من فلان قال فيك من الخير كذا وكذا، خلاف ما سمعت منه»[1].

سند الرواية: لا يضرّ فيه جهالة الراوي عن الإمام (ع)، فالمضمون مما تسالم عليه المسلمون.

أمَّا متنها فإنه يبيح قول غير الحق في مواطن الإصلاح، ومن مواطن الإصلاح دفع الأذى والخطر عن النفس وعن المؤمنين، فهو من التقيّة بقول غير الحق.

---

(1) المصدر نفسه، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، ص341، حديث16.

2 - روى الكليني عن «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن أبي نصر، عن حماد بن عثمان عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إنَّا قد روينا عن أبي جعفر (ع) في قول يوسف (ع): ﴿...أَيَّتُهَا ٱلْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَٰرِقُونَ﴾[1]؟ فقال: والله ما سرقوا وما كذب، وقال إبراهيم (ع): ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ﴾[2]، فقال: والله ما فعلوا وما كذب، قال: فقال أبو عبد الله: ما عندكم فيها يا صيقل؟ قال: فقلت: ما عندنا فيها إلا التسليم، قال: فقال: إن الله أحبَّ اثنين، وأبغضَ اثنين، أحبَّ الخَطْرَ[3] فيما بين الصفين، وأحبَّ الكذب في الإصلاح، وأبغض الخطر في الطرقات، وأبغض الكذب في غير الإصلاح، إن إبراهيم (ع) إنما قال: ﴿...بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾[4]، إرادة الإصلاح ودلالة على أنهم لا يفعلون، وقال يوسف (ع) إرادة الإصلاح»[5].

سند الرواية صحيح ورجاله من الثقات، عدا الحسن الصيقل فإنه لم يوثّق.

أمَّا متنها فإنه يبيّن أن أنبياء الله عزَّ وجلّ، يوسف وإبراهيم (ع)، قد قالا غير الحق لمصلحة أراداها، فأراد إبراهيم (ع) أن يُظهر عجز الأصنام عن فعل شيء فلا تكون آلهة كما زعم قومه، وأراد

(1) سورة يوسف: الآية 70.
(2) سورة الأنبياء: الآية 63.
(3) الخَطْرُ بالمعجمة ثم المهملين: التبختر في المشي.
(4) سورة الأنبياء: الآية 63.
(5) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب الكذب، ص341، حديث17.

يوسف (ع) أن يُبقي عنده أخاه «بنيامين» وأن يكون ذلك سببًا لمجيء أبويه بعد ذلك... إلخ على ما هو معروف من قصته (ع).

3 ـ وروى محمد بن الحسن في «وسائل الشيعة»، عن «أحمد بن محمد بن عيسى في (نوادره)، عن ابن فضّال وفضالة، عن ابن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: قلت له: إنَّا نمرّ على هؤلاء القوم فيستحلفونا على أموالنا وقد أدَّينا زكاتها، فقال: يا زرارة، إذا خفت فاحلف لهم ما شاؤوا، قلت: جُعلت فداك بالطلاق والعتاق؟ قال: بما شاؤوا»[1].

«وقال أبو عبد الله (ع): التقيّة في كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به»[2].

4 ـ أحمد بن محمد بن عيسى، عن أبي بكر الحضرمي، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): نحلف لصاحب العشار، نجيز بذلك ما لنا؟ قال: نعم، وفي الرجل يحلف تقية؟، قال: إن خشيت على دمك ومالك فاحلف تردّه عنك بيمينك، وإن رأيت أن يمينك لا يرد عنك شيئًا، فلا تحلف لهم»[3].

ولا حاجة لمناقشة سند الروايتين؛ لربط الحلف بغير حق بالضرورة والخشية، وقد تقدَّم الكلام في حدود التقيّة أنها عند كل ضرورة.

وأمَّا متنها فواضح، وهو من التقيّة بقول غير الحق.

5 ـ روى البرقي في المحاسن، «عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج23، كتاب الإيمان، باب جواز الحلف باليمين الكاذبة للتقيّة، ص227، حديث14.

(2) المصدر نفسه، حديث15.

(3) أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، **كتاب النوادر**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي (ع)، ط1، قم، 1408هـ، ص73، حديث162.

هشام، وعن أبي عمر العجمي، قال: قال أبو عبد الله (ع): يا عمر، تسعة أعشار الدين في التقيّة، ولا دين لمن لا تقيّة له، والتقيّة في كل شيء إلا في شرب النبيذ، والمسح على الخفّين»[1].

سند الرواية: فيه إشكال من جهة أبي عمر العجميّ.

وأمّا متنها: فإنه يظهر منه أن التقيّة في كل شيء، ويشمل هذا العموم الفعل المخالف للحكم الشرعي، ويكاد أن يكون إجماعًا بين المسلمين كما سيظهر من معرفة آراء المذاهب الفقهية في التقيّة، والموازنة بينها، واستثناء النبيذ، والمسح على الخفين، ليس من جهة الإجبار على فعلهما من قِبل الغير، فإنه مشمول بالتقيّة لا ريب، وليس مقصودًا من الاستثناء، وإنما المقصود منه أن لا يتّقي المكلّف فيهما مداراة للآخرين دون إكراه مباشر، لأن النبيذ محرَّم شربه عند الأكثر، والذين يحلّونه يشترطون أن لا يكون مسكرًا، فلا مبرر للتقيّة فيه من جهة حكمه، أو لإمكان التخلّص من شربه بعذر صحي وما شابه، وكذلك المسح على الخفين فإن بالإمكان استبداله بغسل القدمين مع مسمّى المسح ضمنًا.

6 ـ محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن علي، عن درست الواسطي، قال: قال أبو عبد الله (ع): «ما بلغت تقيّة أحد تقيّة أصحاب الكهف، إن كانوا ليشهدون الأعياد ويشدّون الزنانير، فأعطاهم الله أجرهم مرتين»[2].

---

(1) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، باب التقيّة، ص259، حديث309.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص218، الحديث8.

سند الرواية: فإنه وإن كان فيه كلام من جهة «الحسن بن علي الوشاء»، و«دُرُسْت»؛ لما قيل فيهما من الوقف، وعدم توثيق «دُرُسْت»، إلا أن موافقتها للكتاب الكريم تكفي في تصحيحها كما بيَّناه.

وأمَّا متنها فإنها تدلّ على أن أصحاب الكهف كانوا قد آمنوا برسالة السيد المسيح (ع)، وكان فيهم قادة للجند ووزراء في بلاط الحاكم، وبعض وجوه الناس، وكانوا مضطرّين لإخفاء عقيدتهم، وأن يتظاهروا بموافقة قومهم، فيشهدوا أعيادهم، ويظهروا موافقتهم، والإمام (ع) يذكر ثناء الله تعالى عليهم، ومضاعفة الأجر لهم، مما يدل على صحة عملهم، فالرواية تحاكي بمضمونها ما ورد في تعريف التقيّة[1]، وتوافق ما جاء في القرآن الكريم من الحديث عنها[2]، فإن عمل أصحاب الكهف من حضورهم للأعياد الوثنية، والتزيّن بأزياء قومهم، هو فعل مخالف للحق، ولكنهم كانوا يفعلونه اتقاءً للأذى، وليست التقيّة إلا هذا.

ثالثًا: كظم الغيظ، وحسن البِشر

1 - روى الكليني عن «محمد بن يحيى، عن محمد بن سنان، عن ثابت مولى آل حريز، عن أبي عبد الله (ع) قال: «كظم الغيظ

---

(1) عرّفت التقية بأنها: ما يقال أو يُفعل مخالفًا للحق لأجل توقّي الضّرر. (محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** مصدر سابق، ج3، ص232).

(2) قال تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [سورة آل عمران: الآية 28].
وقال أيضًا: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [سورة النحل: الآية 106].

عن العدو في دولاتهم تقيّة حزم لمن أخذ به، وتحرز من التعرض إلى البلاء في الدنيا، ومعاندة الأعداء في دولاتهم ومماظّتهم في غير تقيّة ترك أمر الله، فجاملوا الناس يسمن ذلك لكم عندهم، ولا تعادوهم فتحملوهم على رقابكم فتذلوا»[1].

سند الرواية: فيه كلام حول «محمد بن سنان»، ولكن مضمونها يدل على صحتها، لموافقتها للروايات الصحيحة، فلا نطيل الكلام بمناقشة سندها.

وأما متنها: فإن الإمام (ع) قد نبَّه عامة أصحابه إلى أن كظم الغيظ أيام قوة الظالمين هو تقيّة حزم، أي تقيّة فيها إحكام للأمر، وحفظ للنفس، وجُنَّة من البلاء، كما إنّ معاداتهم ومنازعتهم وترك التقيّة هو ترك لأمر الله عزَّ وجلّ، لأنه قد أمرنا بها، لذا أمر الإمام (ع) أتباعه بمجاملة الناس، والإحسان في معاملتهم ليعظم ذلك في نفوسهم، فلا يحقدون عليهم، ولا يؤذونهم، ولكن هذا لا يتعارض مع إقدام بعض خواصهم (ع) على التضحية أحيانًا، بحسب الشخص والحال.

وكلامه (ع) مأخوذ من كلامه تعالى: ﴿...ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[2]، فقد أمر الله تعالى بالدفع بالتي هي أحسن لإطفاء ثائرة العداوة والبغضاء، والتخلص من الخصومة، ويتأكد هذا في زمن غلبة الأعداء وقوتهم، حتى لا يؤدي ذلك إلى تسلطهم على رقاب المؤمنين وإذلالهم، ويكفينا من هذه الرواية قوله (ع): «وكظم الغيظ عن العدو في دولاتهم تقيّة حزم»،

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص117، ح4.

(2) سورة فصلت: الآية 34.

وكذلك قوله (ع): «فجاملوا الناس»، والرواية على حدّ ما رواه «الكليني» عن الإمام الباقر (ع): «خالطوهم بالبرانية، وخالفوهم بالجوانية، إذا كانت الإمرة صبيانية»[1]، أي إذا كانت الأمور بيد الجهال والسفهاء.

وقد جاء في الرواية عن علي (ع): رأس الجهل معاداة الناس، وقال أيضًا: «الاستصلاح للأعداء بحسن المقال، وجميل الفعال، أهون من ملاقاتهم بمضيض القتال»[2].

2 - ما رواه الكليني عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة، عن أبي الحسن (ع) قال: «قال رسول الله (ص): حسن البِشر يَذهب بالسخيمة»[3].

سند الرواية صحيح فرجاله من الموثقين.

وأما متنها: فإنه يشير كالرواية السابقة، إلى أن مصانعة الناس ومجاملتهم وانبساط الوجه معهم يذهب بأحقادهم ويمحوها من نفوسهم، وهو من الدفع بالتي هي أحسن، فدلالتها كدلالة الرواية السابقة.

3 - روى ابن شعبة الحراني في «تحف العقول عن آل الرسول» (ص)، عن النبيّ (ص) أنه قال: «ليس الشديد بالصرعة، ولكن الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب»[4]،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص220، حديث20.

(2) عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، مصدر سابق، ج2، ص9.

(3) المصدر نفسه، ص111، ح6، والسخيمة: هي الحقد.

(4) حسن بن علي الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول (ص)**، مصدر سابق، في

ولا شك في أن إطلاق الإنسان لصيحات الغضب على لسانه أو إظهار امتعاضه من أفعال الطغاة والظالمين يعرضه لأذى شديد، فلا بد له من كظم غيظه، وعدم إعلان غضبه دون مبرر؛ حفظًا لنفسه ولغيره من المؤمنين، وهو من التقيّة بكظم الغيظ.

رابعًا: حفظ اللسان

وهو من أقسام التقية، يلتقي مع الكتمان، ويزيد عليه بليونة الكلام، وقد يقتضي أن لا يفصح صاحبه بكل ما يريد، ومنه قوله تعالى لموسى وهارون (ع): ﴿ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾ قَالَا رَبَّنَآ إِنَّنَا نَخَافُ أَن يَفْرُطَ عَلَيْنَآ أَوْ أَن يَطْغَىٰ ﴿٤٥﴾ قَالَ لَا تَخَافَآ ۖ إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٤٦﴾ فَأْتِيَاهُ فَقُولَآ إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ ۖ قَدْ جِئْنَٰكَ بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكَ ۖ وَٱلسَّلَٰمُ عَلَىٰ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلْهُدَىٰٓ ﴿٤٧﴾﴾[1]، فلم يواجها فرعون بكل شأنهما، ولم يتدخلا في شأنه مع أهل مصر، وحصرا الكلام في قضية محددة هي قضية بني إسرائيل، مع مراعاة ليونة القول.

فحفظ اللسان هو حفظه عن قول ما يثير الظالم ويستفزّه لإيقاع الأذى بالمتكلم، ولازمه أن يقول له بدل ذلك قولًا لينًا لا يثير

= قصارى كلماته (ص)، ص47؛ وكذلك في: محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج7، ص99، عن عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك، عن ابن شهاب، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة؛ وكذلك: أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج2، مسند أبي هريرة، ص236؛ وكذلك: عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج6، ص96، بحار الأنوار: ج74، ص151؛ وغيرها.

(1) سورة طه: الآيات 43 إلى 47.

غضبه، ولا يعرض المتكلم لنقمته، محاولًا به الوصول إلى الغرض المنشود.

ويدل على ذلك روايات عدة منها:

1 - ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن الحسن بن محبوب، عن أبي علي الجواني، قال: شهدتُ أبا عبد الله (ع) وهو يقول لمولًى له يقال له «سالم»، ووضع يده على شفتيه وقال (ع): «يا سالم: احفظ لسانك تسلم، ولا تحمل الناس على رقابنا»(1).

وأيضًا ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، عن عثمان بن عيسى، قال: حضرت أبا الحسن صلوات الله عيه، وقال له رجل: أوصني، فقال (ع) له: «احفظ لسانك تعز، ولا تمكن الناس من قيادك فتذل رقبتك»(2).

ولا حاجة للكلام في سند الروايتين لموافقتهما للروايات الصحيحة ولسيرة العقلاء.

وأما متنهما: فقد مر الحديث بما يشبههما، ودلالتهما واضحة على أن حفظ اللسان سبيل سلامة الإنسان.

2 - ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): يعذب الله اللسان بعذاب لا يعذب به شيئًا من الجوارح، فيقول: يا رب عذبتني بعذاب لم تعذب به شيئًا، فيقال له خرجت منك كلمة فبلغت مشارق الأرض ومغاربها،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص121، ح3.

(2) المصدر نفسه، ص122، ح4.

فسفك بها الدم الحرام، وانتهب بها المال الحرام، وانتهك بها الفرج الحرام، وعزتي وجلالي لأعذبنك بعذاب لا أعذب به شيئًا من جوارحك»[1].

سند الرواية: صحيح ورجاله من الثقات والموثقين.

وأما متنها: فإنه يدل على خطر الكلمة، وما يمكن أن تؤدي إليه من الانتهاكات والأذى، مما يوجب حفظ اللسان، والاتقاء به من كل ما يسبب تلك الإشكالات.

خامسًا: تقية المداراة

وهي مجاملة الناس، والإقبال عليهم بوجه حسن، ومحيا طلق، وتدل عليها روايات عدة منها:

1 - ما رواه الكليني في أصوله عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله (ع): «قال رسول الله (ص): ثلاث من لم يكنَّ فيه لم يتم له عمل، ورع يحجزه عن معاصي الله، وخُلُقٌ يداري به الناس، وحلم يرد به جهل الجاهل»[2].

سند الرواية صحيح، ورجاله من الثقات والموثقين.

وأمَّا متنها: فإن التقية كما تكون من الحكام الظلمة، كذلك تكون من عوام الناس، وقد أمرنا أئمة أهل البيت (ع) بأن نحدث الناس بما يعرفون، وأن لا نحدثهم بما ينكرون، مراعاة لمشاعرهم، فإن أذى الغوغاء قد يكون أشد من أذى السلاطين في بعض الأحيان، كما إنّ التعايش مع الناس يقتضي أن يكون الإنسان قريبًا

(1) المصدر نفسه، ص124، ح16.

(2) المصدر نفسه، ص125، ح2.

من قلوبهم، مقبولًا عندهم، وإلا فإنه سينزوي وينعزل ويعيش قطيعة يكون أذاها أعظم من الأذى في الأموال والأبدان.

لذا نجد أن الرسول الأعظم (ص) قد أمر بالمداراة، وبيَّن أهميتها في حياة الناس، وهي قسم من التقية، كما بيَّناه في الحديث عن أقسامها.

2 - ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن حبيب السجستاني، عن أبي جعفر (ع) قال: «في التوراة مكتوب في ما ناجى الله عزَّ وجلّ به موسى بن عمران (ع): يا موسى اكتم مكتوم سري في سريرتك، وأظهر في علانيتك المداراة عني لعدوي وعدوك من خلقي، ولا تستسب لي عندهم بإظهار مكتوم سري، فتشرك عدوك وعدوي في سبي»[1].

سند الرواية: صحيحة، وحبيب السجستاني وإن لم يرد فيه توثيق صريح، لكنه يكفي في صحة الرواية موافقتها للقرآن الكريم، وكذلك رواية أولئك الأكابر لها، وهي تحاكي أمره تعالى المذكور في كتابه الكريم لموسى وهارون (ع): ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾[2].

والإمام الباقر (ع) يذكر في هذه الرواية مناجاة الله تعالى لموسى (ع)، وأنه قد أمره بمداراة أعداء الله تعالى، بحيث لا يسبب كلامه معهم إظهار كلمة الكفر ونعتهم لله تعالى بما لا يليق بجلاله وشأنه، فيكون شريكًا في عدوانهم على الله عزَّ وجلّ، وقد ذكر الله تعالى في القرآن الكريم ما يماثل ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص126، ح3.

(2) سورة طه: الآية 44.

(3) سورة الأنعام: الآية 108.

وذكره (ع) مناجاة الله تعالى لموسى (ع) إنما هو من باب «إياك أعني فاسمعي يا جارة»، فهو تربية وتهذيب لأصحابه ومواليه بما ذكر فيها من تعليل وتنبيه لهم على ضرورة المداراة والكتمان، وهما نوعان من التقية كما بيّنّا.

3 ـ ما رواه الكليني عن علي بن إبراهيم عن بعض أصحابه، ذكره، عن محمد بن سنان، عن حذيفة بن منصور، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن قومًا من الناس قَلَّتْ مداراتهم للناس، فَأُنِّفُوا من قريش، وأيم الله ما كان بأحسابهم بأس، وإن قومًا من غير قريش حسنت مداراتهم فأُلحِقُوا بالبيتِ الرفيع، قال: ثم قال: من كفَّ يده عن الناس، فإنما يكفّ عنهم يدًا واحدة، ويكفون عنه أيدي كثيرة»[1].

ورواه الصدوق في الخصال باختلاف يسير في بعض ألفاظه[2].

سند الرواية: لمَّا كان متن الرواية موافقًا للقرآن الكريم، فإنه لا حاجة للكلام في سندها، فهو على حدّ قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿...ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾[4]، فإن مَنْ قلَّت مداراته للناس، غلظ

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص126، ح6.

(2) محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **الخصال**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط5، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، إيران، 1416هـ، ص17، حديث60، خصلة نافية وخصلة مثبتة.

(3) سورة آل عمران: الآية 159.

(4) سورة فصلت: الآية 34.

قلبه عندهم، فنفروا منه وانفضّوا عنه، وانقطع تأثيره فيهم، وهو خلاف المطلوب في الدعوة إلى الله، والأخوة بين المؤمنين.

وأما متنها: فإن دلالته واضحة على تقيّة المداراة، لاسيما من جهة بيان عاقبة المدارين وارتفاع درجتهم، فإن الإمام (ع) قد أشار إلى أن جماعة من غير القرشيين ارتفعت مرتبتهم عند الخلفاء العباسيين وصار لهم عطاءات أرفع بيت في قريش وهم بنو هاشم، في حين أن قومًا آخرين قلت مداراتهم وكانوا من قريش فأخرجوا منها في المعاملة والعطاء، فإن معنى أُنِّفوا ضربت أنوفهم، ونفوا من الانتساب إلى قريش، وذكر في بعض النسخ أنهم ألقوا أي طردوا وأخرجوا، ثم بيّن (ع) عاقبة المداراة، في أن المداري يكفّ يدًا ولسانًا واحدًا عن الناس، ولكن الناس يكفّون بذلك أيديهم وألسنتهم عنه، واتّقاء الناس وكفّ أيديهم عن الإنسان هو من التقيّة كما بينّاه.

4 ـ ما رواه الكليني عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن حمزة بن بزيع، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (ع) قال: «قال رسول الله (ص): أمرني ربّي بمداراة الناس، كما أمرني بأداء الفرائض»[1].

وسند الحديث صحيح، ورجاله من الثقات.

وأمّا متنه فإنّه صريح بوجوب المداراة، لقوله (ص): «أمرني ربي»، ولتنزيلها منزلة الفرائض، والمداراة قسم من التقيّة كما بيّنا.

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، هامش الصفحة 126، الفقرة رقم9، ج2، هامش الصفحة 126، ح4.

ثانيًا: الأدلّة الواردة في مصادر أهل السُنَّة

نقلنا في ما تقدم أقوالًا للإمام الشافعي، وللحسن البصري، مفادها أنه إذا شابهت الحالة بين المسلمين الحالة بينهم وبين الكافرين فالتقية جائزة إلى يوم الدين.

وسنعرض في الآتي بعض نصوص السُنّة الشريفة الواردة في مصادر أهل السُنَّة التي تدل على ذلك، وسنقتصر في ما نورده على الأحاديث الصحيحة والحسنة، وسنعمد في كل رواية إلى دراسة سندها ومتنها، وسنقسمها إلى مجموعات، بحسب ما يشير إليه متنها من تحديد لمفهوم التقية ولمشروعيتها، وللشروط المختلفة للعمل بها، والإشارة إلى بعض أقسامها.

المجموعة الأولى (مفهوم التقيّة وجوازها)

1 - روى مسلم في صحيحه قال: «حدثنا محمد بن سهل بن عسكر التميمي، حدثنا يحيى بن حسان، وحدثنا عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، أخبرنا يحيى (وهو ابن حسان)، حدثنا معاوية (يعني ابن سلام)، حدثنا زيد بن سلام، عن أبي سلام قال: قال حذيفة بن اليمان: قلت: يا رسول الله (ص) إنَّا كنا بشَرّ، فجاء الله بخير فنحن فيه، فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال (ص): نعم، قلت: هل وراء ذلك الشرّ خير؟ قال (ص): نعم، قلت: هل وراء ذلك الخير شرّ؟ قال (ص): نعم، قلت: كيف؟، قال (ص): يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي، ولا يستنون بسنتي، وستقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله إن كنت أدركت ذلك؟ قال (ص): تسمع وتطيع للأمير،

وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع»[1].

وسند الحديث صحيح فرجاله من الثقات.

وأمّا دلالته فالحديث إخبار غيبي من رسول الله (ص) بأنه سيكون بعده أمراء ظالمون، يحكمون بغير ما أنزل الله عزَّ وجلّ وبغير سنة نبيّه (ص).

وقوله (ص) بأن قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس، تعبير عن شدة أذاهم وظلمهم وقسوتهم على العباد، ومخالفتهم لما أنزل الله عزَّ وجلّ.

ولا شك في أن إخبار رسول الله (ص) بالمغيبات هو حق وصدق، وتاريخ الأمة الإسلامية حافل بهؤلاء الظالمين من الأمويين والعباسيين وغيرهم، وقد ذكرنا نبذة عنهم في الفصل الأول في مبحث الظروف الموضوعية لنشأة التقية.

إن دلالة الحديث على مشروعية التقية تبدأ من سؤال حذيفة: كيف أصنع يا رسول الله إن كنت أدركت ذلك؟، فقال له النبي (ص): «تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك»، فنجده (ص) قد أمر حذيفة بالسمع والطاعة للأمير، ودلالة الجملة الخبرية المستعملة في مقام إنشاء الأمر على الوجوب أشد وآكد من دلالة ذات صيغة الأمر عليه كما هو معروف عند الأصوليين.

فقوله (ص): «تسمع وتطيع»، هو بمنزلة: اسمع وأطع.

وإذا كان ثمة سمع وطاعة فكيف سيكونان دون تقيّة، فإن الأمر بالسمع والطاعة هو أمر بالتعايش مع تلك الحالة، وإظهار الموافقة،

---

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج6، كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، ص20.

والعمل بحسب رغبة الحاكم، وعدم الاعتراض عليه، وما يتضمنه كل ذلك من المجاملة والمداراة والتبسم في وجهه و... إلخ من لوازم السمع والطاعة؛ إذ كيف يكونان للأمير دون تقيّة مع كون طغيانه وشخصيته كما وصفها رسول الله (ص)؟ بل يمكن القول: إن إطلاق وجوب السمع والطاعة في الرواية يدل على وجوب التقية عند أهل السُنَّة، وبنحو أوسع مما هي عليه عند شيعة أهل البيت (ع)، لأنها عندهم إنما تجوز بشروط تقدم الحديث عنها عند الحديث عن مفهوم التقية، ولعل هذه الرواية وما شابهها هو من مستندات ما نجده عند كثير من علمائهم من السيرة المستمرة في التأييد والمديح للحكام والأمراء ولو بما ليس فيهم، والسَيْر وراءهم ومجاملتهم، وإظهار موافقتهم وتأييدهم، مع معرفتهم بفسقهم وفسادهم، بل إنهم كثيرًا ما جعلوا القوة والقدرة على البطش وكثرة الفتوح مقياسًا في تقويم أعمال أولئك السلاطين والأمراء، مع غض النظر عن الهنات التي كانوا يقعون فيها وعن طبيعة القيم والمبادئ التي كانوا يلتزمونها، وحاشا لرسول الله (ص) أن يكون قد أمر بالسمع والطاعة بمعنى القبول القلبي، إنما هو التظاهر بهما، وهو من التقيّة بلا ريب.

فالرواية دليل على مشروعية التقية، بل وجوبها بنحو مطلق، لعدم التقييد[1]، وإن لم يصرح بعضهم بالفتوى بذلك، لكن يؤيده الكثير من السلوك العملي، كما سنعرضه في البحث عن التقية في عمل أولئك العلماء وفتاويهم.

---

(1) إلا إذا ادّعي وجود روايات تقيّد ذلك الإطلاق، وإن كان بعض فقهاء المذاهب الأربعة قد أجاز قتل الآخرين عند الخوف والإكراه كما سنذكره في باب فقه التقيّة في فتواه المذهبيّة، ص341 من هذا الكتاب.

2 - روى مسلم في صحيحه قال: «حدثني أبو غسان المسمعي، ومحمد بن بشار جميعًا عن معاذ (واللفظ لأبي غسان)، حدثنا معاذ (وهو ابن هشام الدستوائي)، حدثني أبي عن قتادة، حدثنا الحسن عن ضبّة بن محصن، عن أم سلمة زوج النبي (ص)، عن النبي (ص) أنه قال: إنه يستعمل عليكم أمراء فتعرفون وتنكرون، فمن كره فقد برئ، ومن أنكر فقد سلم، ولكن من رضي وتابع، قالوا: يا رسول الله ألا نقاتلهم، قال: لا ما صلّوا»[1].

وسند الحديث صحيح فرجاله من الثقات.

وأمّا مدلوله فقد روى مسلم هذا الحديث بطرق عدة، تنتهي كلها إلى أم سلمة، وبينها اختلاف يسير لا يضر بأصل المعنى فجميعها يصرح بأن الإثم إنما هو على من رضي وتابع راضيًا، وأما من كره وتابع مضطرًّا فإنه يكون بريئًا سالمًا، لأن الكراهة كيفٌ نفساني يقوم في أعماق الإنسان ودواخل نفسه، كما إنّ الرضا الذي يقابلها هو كيفٌ نفساني كذلك، فهما لا يظهران في الواقع الخارجي، إنما الذي يظهر هو المتابعة التي تختزن في داخلها أحد الأمرين الرضا أو الكراهة، وعليه يقترب مدلول هذا الحديث من مدلول قوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[2]، مع وجود فرق بينهما، وهو أن ظرف هذا الحديث في إضمار شيء، وإظهار خلافه، إنما هو بين المسلم والمسلم في مقابل ظهور الآية، في أنها قد نزلت في ظرف كانت العلاقة فيه بين المسلم والكافر،

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج6، كتاب الإمارة، باب وجوب الإنكار على الأمراء، ص23.

(2) سورة النحل: الآية 106.

فيؤيد الحديث رأي الشيعة الإمامية، وما سبق نقله عن الإمام الشافعي في أن التقية جائزة بين المسلمين محاماة على النفس، إذا شاكلت الحالة بينهم الحالة بين المسلمين والكافرين[1]، وأن مناطها هو تحقق الإكراه مع اطمئنان القلب بالحق والإيمان.

3 - روى ابن ماجة قال: حدّثنا أبو القاسم بن أبي ضمرة، نصر بن محمد بن سليمان الحمصي، ثنا أبي، ثنا عبد الله بن أبي قيس النصري، ثنا عبد الله بن عمرو، قال: «رأيت رسول الله (ص) يطوف بالكعبة ويقول: ما أطيبك وأطيب ريحك، وما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله ودمه، وأن نظن به إلا خيرًا»[2].

سند الحديث صحيح ورجاله من الثقات.

وأمّا مدلوله فإنه يدلّ على أن حرمة المؤمن عند الله بالغة الأهمية، حتى عبّر عنها النبي (ص) أنها أعظم من الكعبة، ثم قرن النبي (ص) حرمة النفس بحرمة المال، مما يفيد تعميم حرمة النفس والدم إلى حرمة المال، وبالتالي وجوب المحافظة على المال والنفس ووقايتهما من الهلكة أيضًا، بل وكذلك العرض، لأنه يبذل

(1) قال الفخر الرازي: الحكم الرابع: ظاهر الآية يدل على أن التقيّة إنما تحل مع الكافرين الغالبين، إلا أن مذهب الشافعي (رض) أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين حلت التقية محاماة على النفس. (محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص1605، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران).

(2) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج2، ح3933، ص13، ونصر بن محمد شيخ ابن ماجة، ضعّفه أبو حاتم، وذكره ابن حبان في الثقات.

في صيانته النفس والمال، والرواية تناسب مفهوم التقية، لأنها شرعت للحفاظ على كل نفيس بالغ الأهمية والقيمة.

4 - روى مسلم قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا وكيع، عن سفيان، وحدثنا محمد بن المثنى، حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، كلاهما عن قيس بن مسلم، عن طارق بن شهاب، وهذا حديث أبي بكر قال: «أول من بدأ بالخطبة يوم العيد قبل الصلاة مروان، فقام إليه رجل فقال: الصلاة قبل الخطبة! فقال: قد ترك ما هنالك، فقال أبو سعيد الخدري: أما هذا فقد قضى ما عليه، سمعت رسول الله (ص) يقول: من رأى منكم منكرًا فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[1].

سند الحديث صحيح ورجاله من الثقات.

وأمّا مدلول الحديث فهو أن أبا سعيد الخدري قد ذكر حادثة ارتكبت فيها مخالفة لِما شرَّعه رسول الله (ص)، وحتى لا يقول قائل بأنه يمكن تصحيح عمل «مروان» من باب الاستحسان أو الاستصلاح، فإنه مضافًا إلى عدم حجية هذين الطريقين عند معظم المسلمين، فإن المسألة مسألة عبادية، والمعروف في العبادات عند جميع المسلمين أنها وقفية أي موقوفة في تنفيذها على ما شرعه الله عزَّ وجلّ وبلّغه وفعله رسوله (ص)، ويظهر من كلام «مروان بن الحكم» «قد ترك ما هنالك»، أنها كانت مخالفة عمدية لذا استوجبت الإنكار، وفي رواية أخرى في صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري أيضًا: «فخرجت مخاصرًا مروان حتى أتيت المصلّى، فإذا كثير بن

---

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج1، كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان، ص50.

الصلت قد بنى منبرًا من طين ولبن، فإذا مروان ينازعني يده كأنه يجرني نحو المنبر، وأنا أجره نحو الصلاة، فلما رأيت ذلك منه، قلت: أين الابتداء بالصلاة؟ فقال: لا يا أبا سعيد، قد ترك ما تعلم، قلت: كلا، والذي نفسي بيده، لا تأتون بخير مما أعلم (ثلاث مرات) ثم انصرف»[1].

وبالعودة إلى متن الرواية نجد أن أبا سعيد قد صوّب أيضًا سكوت من سكت على تغيير السنة وتقديم الخطبة على الصلاة، على أساس أن أدنى مراتب الإنكار هو الإنكار القلبي، وهو أضعف الإيمان، وقد مر أن السكوت والإنكار القلبي هو من أقسام التقية، لأنه لولا الخوف من بطش مروان ما سكت أحد من أهل المدينة أو من الصحابة على تغيير السنة.

5 - وروى ابن أبي شيبة في مصنفه، قال: حدثنا علي بن مسهر، عن أبي حيان، عن أبيه، عن الحارث بن سويد، عن عبد الله (بن مسعود) قال: «ما من كلام أتكلم به بين يدي سلطان يدرأ عني ما بين سوط إلى سوطين إلا كنت متكلمًا به»[2].

وسند الحديث صحيح ورجاله من الثقات.

وأمّا مدلوله فإنه يدل على أن الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود كان يرى جواز دفع المؤاخذة عن نفسه، وكذلك عقوبة السوط والسوطين، بالتقية وإعطاء الأمراء بالكلام ما يريدون، وفي الرواية الدلالات الآتية:

---

(1) المصدر نفسه، ج2، كتاب صلاة العيدين، ص605، ح889.

(2) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج7، كتاب الجهاد، ما قالوا في المشركين يدعون المسلمين إلى ما لا ينبغي، ص642، حديث 11.

أ - ليس المتقى منه دائمًا هو القتل أو ما شابهه، وإنما التقية جائزة حتى من السوط أو السوطين، وبعبارة أخرى التقية جائزة لدفع مطلق الأذى والتوهين، وقد استند بعض فقهاء المذاهب الأربعة إلى هذا الحديث في بيان حدودها[1].

ب - إن التقية هي بالكلام دون الفعل، وإن كان يمكن التعدية إليه بتنقيح المناط، فإن الهدف هو دفع الأذى عن النفس، وهو موجود في كلا الأمرين غايته عدم التجاوز بالأفعال عن حدود التقية وضوابطها، كما نبّه إلى ذلك حديث الإمام الباقر (ع): «إنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحْقَنَ بِها الدَّمُ، فإذا بَلَغَ الدَّمَ فَلَيْسَ تَقِيَّةٌ»[2].

ج - جواز التقية بين المسلمين، لأن كلام ابن مسعود إنما هو مرتبط بهذه الحالة.

6 - روى «ابن ماجة» في سُننه، عن أبي ذر الغفاري، عن رسول الله (ص) أنه قال: «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه»[3]، والحديث على حد قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[4] فعل، فإنه جائز له، وهذا الحديث مروي بطرق

(1) سيأتي بيان ذلك عند استعراض آراء علماء المذاهب في التقيّة وحدودها وشروطها.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث16.

(3) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659؛ وكذلك في: محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس.

(4) سورة النحل: الآية 106.

متعددة مع شيء من الزيادة والنقصان، ولكنها كلها ذات معنى متقارب، وهو ما يعرف بحديث الرفع، وهنالك كلام في أن المتجاوَزَ أو المرفوع هل هو المؤاخذة أو الحكم بالحرمة؟ وكيف كان فإن الحديث يقرّر أن ما يكره عليه الإنسان لا يحاسب عليه.

7 - روى مسلم في صحيحه قال: «حدثنا محمد بن المثنى، ومحمد بن بشار، قالا: حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة، عن سماك بن حرب، عن علقمة بن وائل الحضرمي، عن أبيه، قال: سأل سلمة بن يزيد الجعفي رسول الله (ص) فقال: يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألون حقهم ويمنعونا حقنا، فما تأمرنا؟! فأعرض عنه، ثم سأله، فأعرض عنه، ثم سأله في الثانية أو في الثالثة، فجذبه الأشعث بن قيس، فقال رسول الله (ص): اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حملتم»[1].

وسند الحديث صحيح فرجاله من الثقات.

وأمّا مدلول الحديث فإن مفروض السؤال هو قيام أمراء ظلمة يحكمون المسلمين يحصّلون حقوقهم كاملة ويبخسون المؤمنين حقوقهم ويمنعونهم منها، فسأل الصحابي رسول الله (ص) عمَّا يفعل في حال واجه ذلك، فأمره (ص) على ما ورد في الرواية بالسمع والطاعة للأمراء وإن منعوا الناس حقوقهم وخالفوا أحكام ربهم، والسمع والطاعة يستلزمان إظهار القبول والموافقة لأقوالهم وأعمالهم وعدم الإنكار العلني عليهم، وهي من أقسام التقية كما مرّ.

---

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج6، كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق، ص19.

8 ـ روى مسلم في صحيحه: «حدثنا داود بن رشيد، حدثنا الوليد (يعني ابن مسلم)، حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، أخبرني مولى بني فزارة (وهو رزيق بن حيان) أنه سمع مسلم بن قرظة ابن عم عوف بن مالك الأشجعي يقول: سمعت عوف بن مالك الأشجعي، يقول: سمعت رسول الله (ص) يقول: خيار أئمتكم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتصلّون عليهم ويصلّون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم، قالوا: قلنا يا رسول الله، أفلا ننابذهم عند ذلك؟ قال (ص): لا ما أقاموا فيكم الصلاة، لا ما أقاموا فيكم الصلاة، ألا مَنْ وليّ عليه والٍ فرآه يأتي شيئًا من معصية الله، فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يدًا من طاعة»[1].

وسند الحديث صحيح فرجاله من الثقات.

وأمّا مدلوله فإنه يتحدث عن فئتين من الأمراء، فئة يحبها الناس ويدعون لها بكل خير وهي تحب الناس وتريد بهم كل خير، وتعمل على تحقيقه، فإن قوله (ص): «تصلون عليهم» هو كناية عن الدعاء لهم بالرحمة وبالتوفيق وبكل خير، وقد جاءت على سبيل المقابلة مع ما ذكره (ص) من لعن الناس للفئة الأخرى، ولا ينبغي لأحد أن يتوهم هنا أن المراد من لفظ الصلاة هنا هو الصلاة بالمصطلح الشرعي ـ أي الصلاة المعروفة ـ لأنه حتى الصلاة على الأموات إنما هي من باب الدعاء للميت، فالصلاة عليهم إذن ليست إلا الدعاء لهم.

وتتحدث الرواية عن فئة أخرى من الأمراء يبغضها الناس،

(1) المصدر نفسه، ج6، كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، ص24.

ويدعون الله عزَّ وجلّ أن يعذبها وأن ينتقم منها، لما تعمله من سوء وتقوم به من طغيان، واللعن هو دعاء بالخروج من رحمة الله تعالى، ومن يخرج من رحمة الله تعالى يقع في عذابه، ومن شدة ما يكون من بغض هؤلاء واستنكار أعمالهم التي تنافي ما جاء به الإسلام، فقد سأل الصحابة رسول الله (ص): أفلا ننابذهم عند ذلك؟ مما يعني أن أعمال هؤلاء قد بلغت درجة من السوء رأى الصحابة معها وجوب الخروج عليهم ومقاتلتهم وإقصاءهم عن ولاية الأمر، فجاءهم النهي من رسول الله (ص) عن ذلك بقوله: «لا ما أقاموا فكيم الصلاة»، فجعل (ص) الصلاة فيصلًا في جواز الخروج، فما بقيت الصلاة يجب التحمل والصبر، وسنّ في ذلك قاعدة تقول: «ألا مَنْ ولّي عليه والٍ، فرآه يأتي شيئًا من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعنّ يدًا من طاعة»، وثمة روايات مشابهة عدة لهذه الرواية، منها: ما أخرجه مسلم في صحيحه أيضًا مما يُستفاد منه المعنى ذاته تقريبًا، من طريق ابن عباس، قال: «قال رسول الله (ص): مَن رأى مِنْ أميره شيئًا يكرهه فليصبر، فإنه مَنْ فارق الجماعة شبرًا فمات، فميتته جاهلية»[1].

وفي رواية ثانية عنه أيضًا: «مَنْ كره من أميره شيئًا فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبرًا فمات عليه، إلا مات ميتة جاهلية»[2].

وأخرج أبو داود في سننه: «عن عبد الله بن عمرو بن العاص،

---

(1) المصدر نفسه، ج6، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، ص21، وكذلك في: **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج8، كتاب الفتن، ص87، وكذلك في: مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ج1، ص275.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص22؛ وكذلك في: محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج8، كتاب الفتن، ص87.

قال: بينما نحن حول رسول الله (ص) إذ ذكر الفتنة فقال (ص): من رأى مُنكرًا فاستطاع أن يغيّره بيده فليُغيِّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[1].

9 - روى السرخسي في المبسوط، عن جابر بن عبد الله الأنصاري (رض) أنه قال: «ولا جناح عليّ في طاعة الظالم إذا أكرهني عليها»[2].

ولا حاجة للحديث عن سنده بعد كل ما تقدم من الروايات المؤيّدة للتقيّة، والمبيِّنة لمفهومها، وبعد ما ذكرناه من طلب «مسلم بن عقبة المري» لجابر إثر وقعة الحرة، ولجوء الأخير إلى أم المؤمنين أم سلمة، التي دفعته مع ابن أختها لإجابة مسلم إلى بيعة يزيد بن معاوية، طلبًا للخلاص من بطشهما[3].

وأمَّا متن الحديث فهو تعبير عن ذلك الموقف وغيره ممَّا اضطر إليه جابر بن عبد الله الأنصاري، الذي قدِّر له أن يدرك عددًا غير قليل من الظالمين، وقد بيَّن - رضوان الله تعالى عليه - أن المسؤولية لا تجتمع مع الإكراه، وإن كان ثمة تخصيص لهذا الإطلاق، فهو بواسطة أدلّة خاصة تخرج بعض الموارد التي نُصَّ على عدم شمولها بأمثال هذا الحديث، كقولهم (ع): «لا تقيّة في الدماء».

---

(1) سليمان بن الأشعث السجستاني (أبو داود)، **سنن أبي داود**، راجعه على نسخ عدة وضبط أحاديثه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج4، كتاب الملاحم، ص123، ح4340؛ وكذلك في: مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج1، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان...، ص50؛ وكذلك في: أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج3، ص20.

(2) محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، ج12، ص4070.

(3) انظر: هوامش ص111 من هذا الكتاب وما كتب فيها عن فعل مسلم بن عقبة في وقعة الحرة وغيرها.

وقد علَّل بعض الفقهاء عدم مسؤولية المُكرَه ـ بالفتح ـ عن أعماله، بعدم نسبة الفعل في الواقع إليه، لأنه مسلوب الإرادة بالإكراه، فكأنه لم يعملها[1]، فالمسبب هنا هو الفاعل، وليس المباشِر.

والحديث ظاهر في التقيّة وآثارها وشروطها دون أيّ التباس، بل هو كالصريح، وأنها تكون بين المسلمين وبالقول والفعل، فإن إطلاق الطاعة يشملهما، كما إنّ ما تعرض إليه جابر (رض) من الإكراه إنما كان من ولاة المسلمين.

وكل هذه الروايات ذات دلالات متقاربة، بل يمكن القول إن لها ذات الدلالة، لأن الإنكار القلبي، وكراهة معصية الله عزَّ وجلّ على حد سواء، لأن الكره كيفٌ نفساني محله القلب، والاكتفاء به معناه أن يتظاهر الإنسان بقبول ما يجري، أو يسكت عنه مع كراهته وإنكاره، وهذا من التقية كما بيّناه عند الحديث عن أقسامها، كما إنّ خاتمة الرواية تدل على التقية أيضًا، فقد نهى (ص) عن نزع اليد من الطاعة، والنهي يفيد الحرمة فنزع اليد من الطاعة كما تقوله الرواية حرام، ولكن التعايش مع الأمراء الظلمة يستوجب ولا ريب ألف تقية وتقية.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن التقية تتوافق مع الإنكار في القلب، لأنها إظهار ما يخالف المعتقد أو ما عليه المذهب، ولكنها تحفظ لك ما في قلبك على حاله من السلامة والإيمان، أمَّا إذا لم تكن

---

(1) روى القرطبي في تفسيره، قال: روى ابن القاسم، عن مالك، أن مَنْ أُكره على شرب الخمر، وترك الصلاة، أو الإفطار في رمضان، أن الإثم عنه مرفوع. (محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مصدر سابق، ج10، تفسير الآية 106 من سورة النحل، ص183).

الحال تقيّة، وكان عدم نزع اليد من الطاعة رضى وقبولًا واقعيًا، فليس إلا الشراكة في الظلم والانحراف.

المجموعة الثانية (حدود التقيَّة)

1 - روى ابن ماجة في سننه قال: «حدثنا محمد بن بشار، حدثنا عمرو بن عاصم، حدثنا حماد بن سلمه، عن علي بن زيد، عن الحسن عن جندب عن حذيفة، قال: قال رسول الله (ص): لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه، قالوا: وكيف يذل نفسه؟، قال (ص): يتعرض من البلاء لما لا يطيقه»[1].

سند الرواية صحيح فرجاله من الثقات.

وأمَّا متنها: فإن التقيّة لا تجوز إلا عند تعرّض الإنسان إلى بلاء شديد لا يطيقه، وقد نهت الرواية المؤمن عن تعريض نفسه للذلّ، وبيَّنت سبب حصوله، وعلى المؤمن أن يمنع ذلك عن نفسه، فالتقيّة تصرف في حالة خاصة، وليست تصرفًا عامًّا في جميع الأحوال، ويظهر من الرواية أن تقدير البلاء الذي لا يحتمل هو مسألة شخصية، تختلف من شخص لآخر، وأن المناط فيها هو قدرته على التحمل، والحديث على حد قول أئمة أهل البيت (ع): «التقية عند كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تقع به»، فإن رسول الله (ص) قال: «لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه»، ومن الواضح أن هذا الكلام هو نهي لكل أفراد الأمة الإسلامية، وعليه، فالمقياس في تقدير البلاء الذي لا يحتمل مقياسًا شخصيًا يترك للمتعرض تقديره.

2 - أخرج مسلم في صحيحه قال: «حدثني محمد بن منهال

---

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج2، كتاب الفتن، ح4016، ص1331.

الضرير، وأمية بن بسطام العيشي، واللفظ لأمية قالا: حدثنا يزيد بن زريع، حدثنا روح وهو ابن القاسم، عن العلاء، عن أبيه، عن أبي هريرة قال: لما نزلت على رسول الله (ص): ﴿لِّلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٌ﴾[1]، قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله (ص)، فأتوا رسول الله (ص) ثم بركوا على الرّكب، فقالوا: أي رسول الله! كلفنا من الأعمال ما نطيق، الصلاة والصيام والجهاد والصدقة، وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها، قال رسول الله (ص): أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا! بل قولوا: سمعنا وأطعنا، غفرانك ربّنا وإليك المصير، قالوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربّنا وإليك المصير، فلما اقترأها القوم ذلّت بها ألسنتهم، فأنزل الله في إثرها: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾[2]، فلما فعلوا ذلك نسخها الله تعالى، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ﴾[3]، قال: نعم، ﴿...رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ﴾[4]، قال: نعم،

---

(1) سورة البقرة: الآية 284.

(2) سورة البقرة: الآية 285.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

(4) سورة البقرة: الآية 286.

﴿...رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1]، قال: نعم، ﴿...وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2] قال: نعم»[3].

والحديث صحيح فرجاله من الثقات.

وأمَّا متنه فإنه يدل على أن النبي (ص) كان يقول: نعم، عقب نزول كل مقطع من الآية المباركة، وهي دعاء بمضمونه، ومحل الكلام هو قوله عزَّ وجلّ: ﴿...رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[4]، وقول رسوله (ص) «نعم»، عقب نزولها للدعاء بمضمونها، وهي على وزن قوله عزَّ وجلّ: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[5]، وكذلك قوله تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍۚ﴾[6]، لأن تحميل الإنسان ما لا طاقة له به، لا شك ولا ريب في أنه حرج عليه، ولم يفرض الله تكليفًا يخرج عن طاقة العباد، والآية المباركة لها ذات الدلالة الموجودة في حديث حذيفة المتقدم، فإن تعريض النفس للتهلكة، والمال للإتلاف، والعرض للاعتداء، هو من البلاء الذي لا يطاق، لذا لا يجب على الإنسان أن يقوم بما يؤدي إلى ذلك، ولا يكون هذا دون التقية بأقسامها المختلفة، من المداراة والكتمان، وفعل أو قول خلاف ما يعتقد أنه الحق،

---

(1) سورة البقرة: الآية 284.

(2) سورة البقرة: الآية 286.

(3) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج1، كتاب الإيمان والكفر، ص80 ـ 81.

(4) سورة البقرة: الآية 286.

(5) سورة البقرة: الآية 286.

(6) سورة الحج: الآية 78.

والآيات التي جاءت في الرواية تدل على ارتباط التقية بالحرج، وما يخرج عن الوسع، وما شابه، فلا تجوز التقية بكل أقسامها ما لم يكن ثمة داعٍ إلى وجودها.

3 - روى ابن ماجة في سننه، قال: «حدثنا علي بن محمد، حدثنا محمد بن فضيل، حدثنا يحيى بن سعيد، حدثنا عبد الله أبو طوالة، حدثنا نهار العبدي، أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: سمعت رسول الله (ص) يقول: إن الله ليسأل العبد يوم القيامة حتى يقول: ما منعك إذا رأيت منكرًا أن تنكره، فإذا لقّن الله عبدًا حجته قال: ربّ رجوتك وفرقت من الناس»[1].

وسند الحديث صحيح ورجاله ثقات.

وأمّا مدلوله فإنه يدلّ على أن العبد قد يرى المنكر ولا ينكره خوفًا من الناس - والخوف أكثر ما يكون على النفس أو المال أو العرض - وإن الله تعالى لا يؤاخذ هذا العبد على تركه النهي عن المنكر مع أنه فريضة، لخوفه أهل المنكر على نفسه.

وقوله (ص): «إذا أراد الله بعبد خيرًا لقّنه حجته»، تعبير عن قبول العذر وعدم المؤاخذة، وقد ربطت الرواية بين التقيّة السكوتيّة - عدم النهي عن المنكر - وبين الخوف من الناس، والسكوت عن الإنكار معناه عدم إظهار المخالفة بالفعل أو باللفظ، وهو من العمل بالتقيّة السكوتية في الخوف الشديد، والمقياس هو مقياس شخصي كما هو واضح. ببعض أقسام التقية كما ذكرناها سابقًا.

4 - روى محمد بن إسماعيل البخاري، حدثني يحيى بن بكير، حدثنا الليث، عن عُقيل، عن ابن شهاب، أن سالمًا أخبره،

---

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج2، ص1332، ح4017.

أن عبد الله بن عمر أخبره، أن رسول الله (ص) قال: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته»[1].

بيّن النبيّ (ص) أن المسلم أخو المسلم، فلا فرق في ذلك بين مسلم قريب ذي رحم، أو بعيد، وعلّق البخاري على الحديث قائلًا: فإنه يذبّ عنه المظالم، ويقاتل دونه، ولا يخذله، فإن قاتل دون المظلوم، فلا قود عليه ولا قصاص، فيدلّ الحديث على وجوب الدفاع عن المسلم والقتال دونه، وقد يستلزم ذلك قتل المعتدي والظالم، ولا قود ولا قصاص في هذه الحالة، كما إنّه قد يلزم منه قتل المدافع عن المظلوم وشهادته دون أخيه، وظاهر الحديث من قوله: «لا يسلمه»، أنه يلزمه الدفاع عن أخيه المسلم، ولو لزم من ذلك أن يقتل، وبقياس الأولوية، فإن الذي يجب عليك الدفاع عنه وبذل الدم والنفس في سبيله، لا يجوز لك قتله في حال من الأحوال، وهذا على حدّ ما روي عن الإمام الصادق (ع): «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحْقَنَ بِها الدَّمُ، فإذا بَلَغَ الدَّمَ فَلَيْسَ تَقِيَّةٌ»[2].

فيمكننا استنادًا إلى ما تقدّم من الروايات أن نرسم حدًّا للتقيّة عند أهل السُنَّة أيضًا، يوافق الحد المرسوم في مدرسة أهل البيت (ع) من كون التقيّة محدودة بحدَّين:

أ - الضرورة: وصاحبها أعلم بها حين تقع به، فهي مسألة شخصية.

---

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه، وكذلك كل مكره يخاف فإنه يذب عنه المظالم ويقاتل دونه ولا يخذله، ص202.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث16.

ب ـ الدم: فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة، لأنها إنما شرّعت ليحقن بها الدم.

وستظهر بعض الفوارق عند استعراض آراء المذاهب الإسلامية.

المجموعة الثالثة (منشأ التقية)

1 ـ روى ابن ماجة قال: حدَّثنا العباس بن الوليد الدمشقي، ثنا زيد بن يحيى بن عبيد الخزاعي، ثنا الهيثم بن حميد، ثنا أبو معيد حفص بن غيلان الرعيني، عن مكحول، عن أنس بن مالك، قال: «قيل: يا رسول الله (ص) متى نترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟، قال (ص): إذا ظهر فيكم ما ظهر في الأمم قبلكم، قلنا: يا رسول الله وما ظهر في الأمم قبلنا؟، قال (ص): الملك في صغاركم، والفاحشة في كباركم، والعلم في رذالتكم»[1].

سند الحديث حسن كما في «الفتاوى الحديثية» لإمام الحرمين الجويني.

مدلول الحديث: إن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يسقط وجوبها عندما يصبح الملك والقدرة في يد الطائشين وعديمي المسؤولية تجاه دينهم وشعوبهم، وعندما تنتشر الفاحشة في المجتمع فتصبح سارية بين الكبار بعد كونها كذلك بطريق أولى بين الصغار، وعندما يفترق العلم عن الأخلاق فيستخدم للشر بدل استخدامه للخير، وليصبح سلاحًا بيد الأشرار، ويستغله الأمراء لتبرير تصرفاتهم وتسويغ ظلمهم.

إن ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما يعني السكوت

---

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج2، ص1331، ح4015.

عنهما وهو من التقية السكوتية وهي نوع من تقية الكتمان على ما مر، فالرواية تربط بين سقوط فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبين حصول ظروف خاصة يستحيل معها التمكن من القيام بهذه الفريضة، ككون السلطة السياسية بيد فئة من الطائشين، وانغماس الكبار في المفاسد والفحشاء، وصيرورة العلم بيد متنطّعين جهلة ليس لهم حظّ من الوعي أو الفهم السليم، ومن الورع والدين، فالظلم والقهر والسوء هو منشأ التقيّة كما يظهر من الرواية، بحيث يصبح الإنسان مجرد شاهد على المنكر مع اضطراره للسكوت عليه، فالتقية إذن هي سلوك خاص في ظرف خاص.

2 - روى أبو داود الطيالسي في مسنده قال: حدثنا عبد الحميد، قال: ثنا محمد بن المنكدر، عن جابر، قال: قال رسول الله (ص): «ما وقى به المؤمن عرضه فهو صدقة»[1].

سند الحديث: صحيح ورجاله من الثقات. وقد أخرجه الحاكم في «المستدرك»[2] بلفظ «وما وقى به المرء عرضه كتب له به صدقة»، وكذلك ابن حجر في «فتح الباري»[3].

مدلول الحديث: يدل الحديث على لزوم وقاية الإنسان لعرضه، والمراد منه شأنه وكرامته، فلا يذل نفسه أمام الناس بقول أو عمل، ولا يأتي بما يسبب هتك حرمته، فربط بين ما يقي الإنسان به عرضه من الأذى، وبين الصدقة التي تعني العمل الراجح، مما يدل على رجحان الوقاية، أي الحفظ، ولا تخرج التقيّة بأقسامها عن ذلك.

---

(1) سليمان بن داود (أبو داود الطيالسي)، **مسند أبي داود الطيالسي**، مصدر سابق، ج5، ص153.

(2) محمد عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص 50.

(3) أحمد بن علي (ابن حجر العسقلاني)، **فتح الباري**، مصدر سابق ج10، ص 374.

وتؤكد الرواية على أن المناط فيها هو حفظ النفس والمال والعرض، مع غض النظر عن الانتماء الديني لأطرافها، بل هي ظاهرة في مشروعية التقية بين المسلمين.

3 - روى مسلم في صحيحه، قال: «حدثنا أبو غسان المسمعي، وإسحاق بن إبراهيم، ومحمد بن المثنى، (قال إسحاق: أخبرنا، وقال الآخران: حدثنا معاذ بن هشام)، حدثني أبي عن قتادة، عن أبي المليح: «أن عبيد الله بن زياد، دخل على معقل بن يسار في مرضه، فقال له معقل: إني محدثك بحديث لولا أني في الموت لم أحدثك به، سمعت رسول الله (ص) يقول: ما من أمير يلي أمر المسلمين، ثم لا يجهد لهم وينصح، إلا لم يدخل معهم الجنة»[1].

وفي رواية أن عبيد الله بن زياد قال: «ألا كنتَ حدثتني هذا قبل اليوم؟ قال: ما حدثتك أو لم أكن لأحدثك».

سند الحديث صحيح، ورجاله من الثقات.

دلالة الحديث: يحكي لنا الحديث عمل صحابي من أصحاب بيعة الشجرة، كان يرى ظلم «عبيد الله بن زياد»، ولكنه كان يخشاه على نفسه إن اعترض عليه، أو واجهه بظلمه وطغيانه، وكان قد سمع حديثًا من رسول الله (ص) يبيّن عاقبة كل ظالم يلي أمر المسلمين ويُعمل فيهم الخسف والهوان، ولا يحضّهم على طاعة الله ورسوله، ولا ينصح لهم في أمور دينهم ودنياهم، وأنها هي النار.

ولكنه بقي يكتم ذلك طيلة حياته خوفًا من ابن زياد، فلما دخل

---

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج6، باب فضيلة الإمام العادل، ص9.

في مرض الموت، وأدرك أنه لا أمل له بالنجاة، وأنه في حال لا يمكن للأمير أن يعاقبه فيها، أعلمه بما سمع من رسول الله (ص).

يدل على ذلك قوله: «لولا أني في الموت، لم أحدثك به»، وللحديث نظائر كثيرة، وعمل الصحابة حجة عند أهل السُنَّة[1]، مما يعني أن كتمان معقل كان سنة وعملًا مشروعًا، وكذلك مصانعته ومجاملته لعبيد الله بن زياد، التي يدل عليها عيادته له في مرضه، مما يظهر منه وجود شيء من الملاينة والمجاملة أعقبت علاقة بين الرجلين، مع أن «معقل» كان مقرًّا بظلم عبيد الله وفساده، ولكنه كان يخشاه على نفسه، وهذا من جملة أقسام التقية أيضًا كما تقدم.

4 - روى البخاري في صحيحه قال: «حدَّثنا أبو اليمان، أخبرنا شعيب، عن الزهري، خبرني أبو سلمة بن عبد الرحمن، أن أبا هريرة قال: «قال رسول الله (ص): ستكون فتن، القاعد فيها خير من القائم، والقائم فيها خير من الماشي، والماشي فيها خير من الساعي، مَنْ تشرف لها تستشرفه، فمن وجد ملجأً أو معاذًا فليعذ به»[2].

سند الحديث: صحيح ورجاله من الثقات.

مدلول الحديث: تدل الفقرة الأخيرة من الحديث أن النبي (ص) قد أمرنا أن نحمي أنفسنا، وأن نتخذ ملجأ عند الفتنة، ومن الملجأ والمعاذ العمل بالتقية، فيبطن مخالفة المنكر ولا يصرح بما يجعله مرمًى لسهام الظالمين، وصيغة الأمر «فليعذ» تدل على وجوب العوذ

---

(1) وسيظهر من بقية الروايات أنه قد عمل بالكتمان في موارد اتقاء الأذى كثير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، مما يجعله سُنَّة عندهم، فلا يقتصر هذا التصرّف على معقل رضوان الله تعالى عليه.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق: ج8، كتاب الفتن، باب تكون فتنة القاعدة فيها خير من القائم، ص92.

وهو الالتجاء إلى شيء طلبًا للنجاة، ولا شك في أن التقيّة مما يُلجأ إليه طلبًا للنجاة ورومًا للسلامة، وبالتالي فإن الرواية تربط بين التقية وبين الفتنة التي تصيب من تعرّض إليها، ويظهر هذا من قوله (ص) من تشرف لها تستشرفه، فالرواية على حد قوله (ص) في ما تقدم من الروايات: «احفظ لسانك والزم دارك» فليس للمؤمن في كل فتنة غشوم لا يستطيع دفعها إلا أن يقي نفسه من شرورها وأذاها، فالتقية تصرف وسلوك في موقع الفتنة.

كما إنّه ينبغي الإشارة هنا إلى أن قوله (ص): «ستكون فتن» ليس عامًّا في كل فتنة، إنما هو حديث عن نوع خاص من الفتنة يكون القائم فيها خير من الساعي... إلخ.

لذا من يكون قادرًا على مواجهة الفتنة، أو من يتحتم عليه بيان ما هو الحق من أركان الدين وضرورياته؛ لئلا تُمحى صورته، حتى وإن ضحى بالغالي والنفيس، فإن تكليفه غير ذلك، لذا ورد في الرواية عن النبيّ (ص) أنه قال: «إذا ظهرت البدعة في أمتي فليظهر العالم عِلمه، فإن لم يفعل فعليه لعنة الله»[1].

5 - روى البخاري في صحيحه قال: حدثنا إسماعيل، قال: حدثني أخي، عن ابن أبي ذئب، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة قال: «حفظت عن رسول الله (ص) وعاءين، فأمَّا أحدهما فبثثته، وأمَّا الآخر فلو بثثته قُطع هذا البلعوم»[2].

سند الحديث: صحيح ورجاله من الثقات.

مدلول الحديث: تذكر الرواية أن أبا هريرة تلقى وعاءين من

---

(1) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص231، باب إظهار الحق، حديث176.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج1، كتاب العلم، باب حفظ العلم، ص34.

العلم من رسول الله (ص)، فنقل أحدهما وكتم الآخر حفاظًا على نفسه، ولا شك في أن خوف أبي هريرة كان من المسلمين سواء كانوا من عامة الناس، أم من الحكام والأمراء، فالحديث يدل على أن تقيَّته كانت من المسلمين، وبما أن عمل الصحابة حجة[1]، فيدل الحديث على جواز التقية بين المسلمين في حال الخوف على النفس، وما يجاريها في أهميتها، كما يدل على جواز التقية بالكتمان، وإلا لكان عليه أن يروي ما أخذه عن رسول الله (ص) ولا يكتم منه شيئًا.

وتدل الرواية على أن المخالفة بالرأي وعدم الإذعان لما هو سائد، والتفوّه بما لا يقبله الناس، يعرِّض صاحبه للاضطهاد والمخاطر، وقد أشفق أبو هريرة على نفسه فكتم تلك الأحاديث.

وثمة تساؤلات عدّة:

أولها: بلحاظ الزمان، فإذا كان هذا هو حال الصدر الأول للإسلام، فكيف كانت حال الأزمنة التالية؟!.

وثانيها: بلحاظ الأشخاص، فإذا كان مَنْ يخشى على نفسه هو أحد الصحابة وقد توفي في ظل حكمهم، فكيف سيكون حال عوام الناس الذين جاؤوا بعد ذلك في ظل حكام ما كانوا يراعون أحكام الإسلام؟ ألا يكونون أولى بالتقية من أبي هريرة، خصوصًا وأن الرجل كان معروفًا بعدم معارضته لمن حكموا في زمانه، بل كان عند بعضهم من أصحاب الحظوة ومن المقرَّبين[2].

---

(1) لا سيّما وأنه قد ورد شبيه هذا التصرّف عن عدد من الصحابة (رض)، كابن مسعود، وابن عباس، وحذيفة بن اليمان، وغيرهم.

(2) فقد استخلفه عمر بن الخطاب على البحرين، ومعاوية ولّاه المدينة. (انظر: علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج67، ترجمة (8895) أبو هريرة الدوسي، ص295 وما بعدها؛ وغيره من كتب التاريخ والتراجم).

وثالثها: بلحاظ المكتوم، فما هو هذا الشيء الذي كان أبو هريرة يخشى من إذاعته؟ فمن المؤكَّد أنه ليس مما سمعه من رسول الله (ص) من أحكام الطهارة وبعض العبادات، ولا من أحكام البيع والشراء، فإنهم قد اختلفوا في الرواية عنه (ص) في ذلك ولم يثقل عليهم ذلك الاختلاف، ولم يسبب أي اضطراب، فما هي إذن طبيعة ذلك العلم الذي كان يخشى بثّه بين الناس؟ وهل الخشية كانت واقعًا من عوام الناس؟ أم أنها من الحكام والأمراء وأعوانهم من الغوغاء، لو أظهر بعض ما يعرفه أو سمعه من رسول الله (ص)، ممَّا يخالف مصالح تلك الجهات؟

كان زمان أبي هريرة ولا شك زمان فتنة، وزمان تأسيس لكل ما حصل في ما جاء بعده من الأيام، وتفريعًا على هذه الرواية، كيف ستكون حال الذي يعتقد ببعض المسائل التي لها أبعاد تتصل بشؤون السياسة والحكم؟ كالإمامة والخلافة وتوابعها، إذا صرح بها وكانت تخالف مواقف الحكام وادعاءات السلاطين؟ كيف سيكون اضطهاده؟، وما هو حجم الخطر الذي سيواجهه؟ فلماذا لا يجوز له العمل بالتقيّة ويشنّع عليه إن عمل بها؟! مع رواية كبار الصحابة والتابعين لما يدلّ عليها، وعملهم بها، وصدور الفتوى بجوازها من أئمة المسلمين، فلماذا نجعل باء الجر باءين؛ واحدة تجر، والأخرى لا تجر!.

وكيفما كان، فمنشأ التقيّة هنا هو الخوف على النفس من القتل أو الأذى الشديد.

6 - روى ابن عساكر قال: «أخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي، أنبأنا أبو بكر بن الطبري، أنبأنا أبو الحسين بن الفضل، أنبأنا عبد الله بن جعفر، أنبأنا يعقوب بن سفيان، نبأنا سليمان بن حرب، حدَّثنا أبو هلال، عن قتادة، قال: قال حذيفة: لو

كُنت على شاطئ نهر، وقد مددتُ يدي لأغرِف فحدَّثتكم بكل ما أعلم، ما وصلت يدي إلى فمي حتى أُقتل»[1].

«وقال أبو هلال، عن قتادة، قال حذيفة: لو كنت على شاطئ نهر، وقد مددت يدي لاغترف فحدثتكم بكل ما أعلم ما وصلت يدي إلى فمي حتى أقتل»[2].

الحديث موقوف ولا يضر الوقف فيه، لأن المراد منه معرفة الأحوال السائدة في زمن صدوره بالنسبة إلى حذيفة.

والرواية كسابقتها تبيّن أن سبب امتناع حذيفة عن رواية كل ما يعلمه إنما كان هو الخوف من القتل، فكان أن اتّقى وكتم جزءًا مما يعلم، فالكلام فيها كالكلام في سابقتها.

المجموعة الرابعة (أساليب التقيَّة)

أولًا: القول والفعل المخالف للحق

1 - روى الإمام البخاري في صحيحه قال: «حَدَّثنا مُحمَّد بن مَحبوبٍ، حدَّثنا حَمَّاد بن زَيدٍ، عن أيوبَ، عن محَمدٍ عن أبي هُريرةَ قال: لَمْ يَكْذِبْ إبراهِيمُ (ع) إلّا ثلاثَ كذَباتٍ، اثنتَينِ مِنْهُنَّ في ذَاتِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَوله: ﴿...إِنِّي سَقِيمٌ﴾[3]، وقولُه: ﴿...بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾[4]، وقال: بَيْنَا هُو ذَاتَ يَوْم وسَارَةُ إِذْ أتَى على جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَابِرَةِ، فقِيلَ لَه: إنَّ هاهُنَا رجُلًا مَعَهُ امْرَأةٌ مِنْ أحْسَنِ النَّاسِ، فَأرْسَلَ إِلَيْهِ، فَسَألهُ عَنْهَا،

---

(1) المصدر نفسه، ج12، ص289.

(2) يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مصدر سابق، ج5، ص507.

(3) سورة الصافات: الآية 89.

(4) سورة الأنبياء: الآية 63.

فَقَال: مَنْ هَذِهِ، قَال: أُخْتِي، فَأَتَى سَارَة قَال: يَا سَارَةُ، لَيْسَ على وَجْهِ الأَرْضِ مُؤْمِنٌ غَيْرِي وَغَيْرُكِ، وَإِنَّ هذا سَأَلَنِي، فَأَخْبَرتُهُ أنكِ أخْتي، فَلا تُكَذِّبيني، فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا، فَلَمَّا دَخلتْ عليْهِ ذَهَبَ يَتنَاولُهَا بِيَدهِ، فَأُخِذَ فقَال: ادْعِ اللهَ لي وَلَا أَضُرُّكِ، فَدعَتِ اللهَ فَأُطْلِقَ، ثُمَّ تَنَاوَلَهَا الثَّانِيَةَ، فَأُخِذَ مِثْلَهَا أوْ أَشَدَّ، فقال: ادْعِ اللهَ لِي وَلَا أَضُرُّكِ، فَدَعَتْ فَأُطْلِقَ، فَدَعَا بَعْضَ حَجَبَتِهِ فَقَال: إِنَّكُمْ لَمْ تَأتوني بإِنْسَانٍ، إِنَّما أتيتُمُوني بشَيْطَانٍ، فَأَخْدَمَهَا هَاجَرَ، فَأَتَتْهُ، وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي، فَأَوْمَأ بِيَدِهِ مَهْيَا قَالَتْ: رَدَّ اللهُ كَيْدَ الْكَافِرِ - أوِ الْفَاجِرِ - فِي نَحْرِهِ، وأَخْدَمَ هَاجَرَ، قَال أبو هُرَيْرَةَ: تِلْكَ أُمُّكُمْ يَا بَنِي مَاءِ السَّمَاءِ»[1].

وأيضًا: «حَدَّثَنَا سَعيد بن تَلِيدٍ الرُّعَيْنِيُّ، أخبَرنا ابن وهْبٍ قَال: أخْبرني جَرِيرُ بن حَازِمٍ، عن أيوبَ، عن مُحَمَّدٍ، عن أبي هُرَيْرَةَ قَال: قَال رَسُولُ اللهِ: لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ إلّا ثَلاثًا» وساق الحديث[2].

فقد قال إبراهيم (ع) خلاف الواقع ثلاث مرات، **إحداها**: عندما أراد أن يتخلَّص من قومه عندما أرادوه أن يتراجع عن دعوته وأن يتَّبع آلهتهم، فادَّعى أنه سقيم، أي مطعون، فنفروا منه خوفًا من الطاعون، مما سنح له تحطيم أصنامهم، وروي أنهم أرادوا منه الخروج معهم إلى عيدهم فاضَّجع على ظهره وقال: ﴿...إِنِّي سَقِيمٌ﴾،

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب بدء الخلق، ص112؛ ورواه أحمد بن حنبل في مسنده بلفظ قريب منه: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج2، ص404.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب 8، الحديث3357.

لا أستطيع الخروج، وجعل ينظر إلى السماء، فلما خرجوا أقبل على آلهتهم فكسّرها[1].

وثانيها: عندما سُئل عمَّن حطَّم تلك الأصنام، فقال: ﴿...بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾[2].

---

(1) وقال الحافظ السيوطي: وأخرج ابن أبي حاتم، عن زيد بن أسلم (رض) قال: أرسل إليه ملكهم فقال: إن غدًا عيدنا فاخرج، قال: فنظر إلى نجم فقال: إن ذا النجم لم يطلع قط إلا طلع بسقمٍ لي، ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾.
وأخرج عبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، عن قتادة في قوله: ﴿فَتَوَلَّوْا عَنْهُ مُدْبِرِينَ﴾ قال: فنكصوا عنه منطلقين، ﴿فَرَاغَ﴾ قال: فمالَ ﴿...إِلَىٰٓ ءَالِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾ يستنطقهم منطلقين ﴿مَا لَكُمْ لَا تَنطِقُونَ ۝٩٢ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًۢا بِٱلْيَمِينِ ۝٩٣﴾ أي فأقبل عليهن فكسرهن، ﴿فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ﴾ قال: يسعون، ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ قال خلقكم وخلق ما تعملون بأيديكم، ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ قال: فما ناظرهم الله بعد ذلك حتى أهلكهم، ﴿وَقَالَ إِنِّى ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّى سَيَهْدِينِ﴾ قال: ذاهب بعمله، وقلبه، ونيَّته، وأخرج عبد بن حميد، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، عن الحسن قال: خرج قوم إبراهيم (ع) إلى عيدٍ لهم وأرادوا إبراهيم (ع) على الخروج، فاضطجع على ظهره وقال: ﴿...إِنِّى سَقِيمٌ﴾ لا أستطيع الخروج، وجعل ينظر إلى السماء، فلما خرجوا أقبل على آلهتهم فكسرها.
وأخرج ابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، عن ابن عباس (رض)، في قوله: ﴿فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ﴾ قال: يجرون. وأخرج عبد بن حميد، وابن جرير، وابن المنذر، عن مجاهد (رض) ﴿فَأَقْبَلُوٓا۟ إِلَيْهِ يَزِفُّونَ﴾ قال: ينسلون والزفيف النسلان. وأخرج ابن أبي شيبة، وعبد بن حميد، وابن المنذر، عن الضحاك (رض)، في قوله: ﴿...يَزِفُّونَ ۝٩٤﴾ قال: يسعون. (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج5، تفسير سورة الصافات: الآيات 75 ـ 101، ص279).

(2) وقال الحافظ السيوطي: وأخرج ابن جرير وابن المنذر عن ابن عباس في قوله: ﴿...بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ قال: عظيم آلهتهم. وأخرج أبو داود، والترمذي، وابن أبي حاتم، وابن مردويه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ص): لم يكذب إبراهيم في شيء قط إلا في ثلاث؛ كلهنّ في الله، قوله: ﴿...إِنِّى سَقِيمٌ﴾ =

وثالثها: عندما دفع القتل عن نفسه عندما قال للجبَّار إن سارة أخته، إذ لو قال هي زوجته لقتله ذلك الجبَّار ثم تزوَّجها، فقال له إنها أخته، وأرسلها إليه فنجَّاها الله منه.

فنجد أن إبراهيم (ع) قد قال خلاف الحق عندما اضطرّ إلى ذلك، للدفاع عن نفسه ولإقامة الحجّة على عدوّه، وإبراهيم (ع) نبيّ معصوم، وقد ذكر الله تعالى عمله دون عتاب، ممَّا يدلّ على مشروعيته وصحته، وعليه فإن التقيّة جائزة بالقول المخالف للحق.

2 - روى البخاري عن أبي الدرداء: «إنَّا لنكْشِرُ في وجوه أقوامٍ وإن قلوبنا لَتَلْعَنُهُمْ»[1].

سند الحديث: الحديث صحيح ورجاله من الثقات.

مدلول الحديث: يدل الحديث على تقيّة المداراة، فهو كقولنا: «داروا سفهاءكم»، وقولنا: «دارهم ما دمت في دارهم»، حيث تذكر الرواية أن أبا الدرداء وهو من صحابة رسول الله (ص)، كان يبتسم في وجوه قوم مداراةً لهم وكان قلبه يلعنهم، وهو فعل مخالف للحقّ، إذ كان اللازم إظهار معالم الامتعاض والسخط على وجهه، ولكنه لم يكن قادرًا على ذلك، وقد كان هذا شأن الكثيرين من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، لأنه قال: «إنّا» وهي صيغة

= ولم يكن سقيماً، وقوله لسارة: أختي، وقوله: ﴿...بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ وأخرج أبو يعلى، عن أبي سعيد، أن النبي (ص) قال: يأتي الناس إبراهيم فيقولون اشفع لنا إلى ربك، فيقول: إني كذبت ثلاث كذبات، فقال النبي (ص): ما منها كذبة إلا ما حلّ بها عن دين الله، قوله: ﴿...إِنِّي سَقِيمٌ﴾ وقوله: ﴿...بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ وقوله لسارة: إنها أختي. (المصدر نفسه، ج4، تفسير سورة الأنبياء، الآيات 57 ـ 67، ص321).

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس، ص69.

جمع، وهو لا يريد بها الرفعة والتعظيم لشأنه، فإنه (رض) لم يكن من أصحاب هذا المسلك، ولكنه أراد الإشارة بها إلى شيوع هذا الأمر بينهم، كقول ابن عباس في الجمع بين الصلاتين: «وكنَّا نجمع بين الصلاتين على عهد رسول الله (ص)»[1]، لقد عاش أبو الدرداء (رض) أيامًا عصيبة في التاريخ الإسلامي[2]، أدرك فيها ولاية معاوية على الشام، وعبث مروان بن الحكم، ولم يكن قادرًا على شيء، فكان يكظم غيظه، ويُجبر نفسه على التبسّم في وجوههم مع إنكاره وسخطه لعملهم أشد السخط والإنكار، خوفًا من بطشهم، والرواية تدلّ على مشروعية التقيّة بالعمل المخالف للحق.

3 - وقال البخاري في كتاب الإكراه: «قول الله تعالى: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[3]، وقال: ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[4]، وهي تقيّة، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُوا۟ فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا۟ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ﴾[5]، إلى قوله: ﴿...وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[6]، فَعَذَرَ الله الْمُسْتَضْعَفِينَ الذين لا يَمْتَنِعون مِنْ تَرْكِ مَا أَمَرَ الله به، وَالْمُكْرَهُ لَا يَكُونُ إلّا مُسْتَضْعَفًا غَيْرَ مُمْتَنِعٍ مِنْ فِعْلِ مَا أُمِرَ بِهِ، وَقَالَ الْحَسَنُ: التَّقِيَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَقَالَ ابْنُ عَبَّاس

---

(1) المصدر نفسه، ج1، كتاب صلاة المسافرين، ص492، ح58.

(2) توفّي أبو الدرداء في الشام لسنتين بقيتا من خلافة عثمان، على رواية المستدرك، وبهذا قال ابن سعد أيضًا، وفي مجمع الزوائد أن وفاته كانت سنة ثلاث وثلاثين.

(3) سورة النحل: الآية 106.

(4) سورة آل عمران: الآية 28.

(5) سورة النساء: الآية 97.

(6) سورة النساء: الآية 75.

فِيمَنْ يُكْرِهُهُ اللُّصُوصُ فَيُطَلِّقُ: لَيْسَ بِشَيْءٍ، وَبِهِ قَالَ ابْنُ عُمَرَ، وَابْنُ الزُّبَيْرِ، وَالشَّعْبِي، وَالْحَسَنُ»[1].

وقوله: «إلى قوله: ﴿...وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾[2]»، هو سهو منه[3]، والصحيح: إلى قوله تعالى: ﴿...وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا﴾[4]، فذكر الله تعالى أن الإكراه وعدم القدرة على الخلاص، كانا سببًا للنجاة من عقوبة الله عزَّ وجلّ، وقد اعتبرت الآية عدم القدرة على التخلّص ـ وهو أمر شخصي ـ سببًا لنجاتهم من العقوبة، وهو ما يعبّر عنه بالاضطرار، ويتحقق به الإكراه، فإن المُكرَه على فعل أو قول غير الحق، لا يؤاخذه الله على ذلك، وأن الاتقاء كما يظهر من الآيات المباركات يرتبط بالإكراه والاضطرار، واصطلاحًا بعدم المندوحة.

4 ـ وكذلك قال البخاري: «باب يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه، إذا خاف عليه القتل أو نحوه، وكذلك كلّ مكره يخاف، فإنه يذبّ عنه الظالم، ويقاتل دونه، ولا يخذله، فإن قاتل دون المظلوم فلا قود عليه ولا قصاص، وإن قيل له لتشربن الخمر أو لتأكلن الميتة أو لتبيعن عبدك أو تقرّ بدينٍ أو تهبَ هِبة أو تحلّ عقدة أو لنقتلنّ أباك أو أخاك في الإسلام، وَسِعَه ذلك؛ لقول النبي (ص) المسلم أخو المسلم»[5].

---

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الإكراه، باب1، ص200.

(2) سورة النساء: الآية 75.

(3) فإن الانتهاء يكون بما بعد المذكور من الآية، لا بما قبلها، كما إنّ ما ذكره من الاستدلال إنما يناسب التصحيح الذي ذكرناه.

(4) سورة النساء: الآية 99.

(5) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الإكراه، يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه، ص202.

ورواه مسندًا عن «يحيى بن بكير، حدَّثنا الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، أن سالمًا أخبره، أن عبد الله بن عمر (رض) أخبره، أن رسول الله (ص) قال: «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه، ولا يسلمه، ومن كان في حاجة أخيه، كان الله في حاجته»[1]، فاستدلّ على ما ذهب إليه من جواز الحلف على أن الرجل أخوه إذا خاف عليه القتل، بحديث رسول الله (ص): «المسلم أخو المسلم، لا يظلمه...»، فاقتضى عدم تسليمه أن يحلف كاذبًا، وقد صحَّح الفقهاء ذلك، وهو من التقيّة بالقول المخالف للحقّ.

5 - روى ابن ماجة قال: «حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير، ثنا الوليد بن بكير، أبو جناب (خباب)، حدثني عبد الله بن محمد العدوي، عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن جابر بن عبد الله، قال: خطبنا رسول الله (ص) فقال: «ألا لا تَؤُمَّنَّ امرأة رجلًا، ولا يؤمّ أعرابيّ مهاجرًا، ولا يؤمّ فاجر مؤمنًا، إلّا أن يقهره بسلطان يخاف سيفه أو سوطه»[2].

نهى النبيّ (ص) عن أن تؤمّ المرأة رجلًا، والأعرابيّ مهاجرًا، والفاجر مؤمنًا، والأصل في النهي عدم الجواز، وتقتضي وحدة السياق كونه في الجميع على نحوٍ واحد، أي بمعنى عدم الصحة والبطلان، وهذا خلاف ما ذهب إليه بعضهم من جعله دليلًا على الكراهة، لأنه يلزم منه استخدام لفظ واحد في معنَيين في آن معًا، وهو غير صحيح كما هو معروف عند الأصوليين، فإن النبيّ (ص) قد

(1) المصدر نفسه، ج4، كتاب الإكراه، يمين الرجل لصاحبه أنه أخوه، ص203.

(2) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، باب فرض الجمعة، الحديث 1081، ص343.

عذر المُكرَه منْ ذي قدرة يخشى سيفه أو سوطه، فيصلي خلف ذلك الفاجر خوفًا من السلطان.

وللحديث نظائر من أحاديث أهل البيت (ع)[1]، وقد أفتى «مالك» بمضمونه في رواية عنه[2]، وكذلك أحمد بن حنبل.

كما يدلّ على أن التقيّة تكون بالأفعال، وليس فقط بالأقوال كما ذهب إليه بعضهم، كما إنّه يدلّ على أن التقيّة تكون بين المسلمين، كما تكون بينهم وبين المشركين.

ثانيًا: الكتمان وحفظ اللسان

1 - أخرج أبو داود في سننه، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: «بينما نحن حول رسول الله (ص) فقال إذ ذكر الفتنة: إذا رأيتم الناس قد مرجت عهودهم، وخفّت أماناتهم، وكانوا هكذا، وشبك بين أصابعه، قال: فقمت إليه فقلت: كيف أفعل عند ذلك جعلني الله فداك؟، قال (ص): الزم بيتك، واملك عليك لسانك، وخذ بما تعرف، ودع ما تنكر، وعليك بأمر خاصة نفسك، ودع عنك أمر العامة»[3].

---

(1) انظر: محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج5، باب استحباب حضور الجماعة خلف من لا يُقتدى به للتقيّة، والقيام في الصف الأول معه، ص381 وما بعدها، وغيره من مصادر الحديث لدى مدرسة أهل البيت (ع).

(2) جاء في المدونة الكبرى: قال: وسألت مالكًا عن الصلاة خلف الإمام القدري، قال: إن استفتيت فلا تصل خلفه، قال: قلت: ولا الجمعة؟، قال: ولا الجمعة، وأرى إن كنت تتقيه وتخافه على نفسك أن تصلي معه وتعيدها ظهرًا. (مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، مصدر سابق، ج1، الصلاة خلف أهل الصلاح وأهل البدع، ص83).

(3) سليمان بن الأشعث السجستاني (أبو داود)، **سنن أبي داود**، مصدر سابق، ج4، كتاب الملاحم، ص124، ح4343.

سند الحديث صحيح ورجاله ثقات، وقال المنذري والعراقي: سنده حسن.

وأمّا دلالته فإن النبي (ص) أمر المؤمن عند تشابك الفتن وتنصّل الناس من عهودهم، وعدم تأدية أماناتهم، بأن يعتزل الناس، وأن يحفظ لسانه، فلا يظهر منه قول أو فعل يجعله عرضة لمخاطر الفتنة، وأن يلتزم من الأمور ما يعرفه، وأن يصون نفسه، ولا يشارك العامة في شؤونهم، فلا يأمرهم ولا ينهاهم.

وقوله (ص): «الزم... واملك... ودع»، هي صيغ أمر، وصيغة الأمر تدل على الوجوب، فيجب في زمان الفتنة على المرء أن يلزم بيته، وأن يملك عليه لسانه، وأن يدع أمر العامة، فلا يعترض عليهم ولا يتعرض إلى شيء من أمورهم.

وقد وصف رسول الله (ص) زمان الفتنة، بالزمان الذي تكثر فيه المخالفات والتنصل من العهود والأمانات، مما يجب أن يلتزم به المسلمون من حرمة دمائهم وأعراضهم وأموالهم وكراماتهم، وقد روي عن رسول الله (ص) أنه قال: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»[1].

والأصل في الفتن التحريق بالنار[2]، فلا تخلو فتنة من شدة

---

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج8، باب النهي عن الفحشاء والتهاجر، ص11، بسنده عن عبد الله بن مسلمة بن قنعب، عن داود (يعني ابن قيس)، عن أبي سعيد مولى عامر بن كريز، عن أبي هريرة؛ وكذلك في: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج2، ص277؛ ورواه السيد المرتضى في أماليه: علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **أمالي المرتضى**، مصدر سابق، ج3، ص82، المجلس الثامن والأربعون، وغيرهم من المدرستين.

(2) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد

وأذى، وما أمر به (ص) بقوله: «الزم... واملك... ودع»، إنما هو من أجل حفظ المؤمن نفسه من الأذى وهو من أقسام التقيّة كما ذكرناه سابقًا.

2 - روى ابن سعد في طبقاته، وابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، واللفظ للأول، قال: «أخبرنا روح بن عبادة وهوذة بن خليفة قالا: أخبرنا عوف عن الحسن قال: أخبرنا عتي بن ضمرة قال: قلت لأبي بن كعب: ما لكم أصحاب رسول الله (ص) نأتيكم من البعد نرجو عندكم الخبر أن تعلمونا فإذا أتيناكم استخففتم أمرنا كأنا نهون عليكم، فقال: والله لئن عشت إلى هذه الجمعة لأقولن فيها قولا لا أبالي استحييتموني عليه أو قتلتموني، فلما كان يوم الجمعة من بين الأيام أتيت المدينة فإذا أهلها يموجون بعضهم في بعض في سككهم، فقلت: ما شأن هؤلاء الناس، قال بعضهم: أما أنت من أهل هذا البلد، قلت: لا، قال: فإنه قد مات سيد المسلمين اليوم أبي بن كعب، قلت: والله إن رأيت كاليوم في الستر أشد مما ستر هذا الرجل»[1].

وفي المسترشد لابن جرير الطبري ذكر أن القائل هو «قيس بن عبادة»، وأنه قال: «ستر الله على هذا المسلم حيث لم يقم ذلك المقام»[2].

= هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، 1404هـ، ج4، كتاب الفاء، ص472، مادة فتن، قال: فتن: الفاء والتاء والنون أصل صحيح يدلّ على ابتلاء واختبار... قال الخليل: الفتن: الإحراق.

(1) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، مصدر سابق، ج3، أبيّ بن كعب، ص 500 - 501؛ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج7، (558) أبيّ بن كعب، ص340.

(2) محمد بن جرير الطبري، **المسترشد**، مصدر سابق، ص218، حديث63.

يظهر من الرواية أن السائل كان يشكو من قلّة الرواية عن رسول الله (ص)، وكأنه قد ظنّ أن أصحاب رسول الله (ص) كانوا يستأثرون بعلوم النبيّ (ص) لأنفسهم، وكأنهم لا يرون أولئك القادمين من الأماكن البعيدة لها أهلًا، وذلك ظاهر من قِبل السائل - عتي بن ضمرة - لأبيّ بن كعب الصحابيّ الجليل كما ورد في المتن: «نأتيكم من البعد نرجو عندكم الخبر أن تعلمونا فإذا أتيناكم استخففتم أمرنا»، فيظهر أن قلّة الرواية كانت شائعة بين أصحاب رسول الله (ص) كما يتضح أيضًا من كلام السائل: «قال: قلت لأبي بن كعب: ما لكم أصحاب رسول الله (ص) نأتيكم من البعد»، ويظهر من جواب أبيّ أن هنالك شيئًا كان يجبره على السكوت[1]، فعزم أن يبلّغ ما سمعه من رسول الله في يوم الجمعة الذي بعد السؤال، فقال: «لئن عشت إلى هذه الجمعة من بين الأيام، لأقولنّ فيها قولًا لا أبالي استحييتموني عليه أو قتلتموني».

وقد روى ابن عدي في الكامل، والذهبي في سير أعلام النبلاء، والطبراني في الأوسط، أنه «بعث عمر بن الخطاب إلى عبد الله بن مسعود، وإلى أبي الدرداء، وإلى أبي مسعود الأنصاري، فقال: ما هذا الحديث الذي تكثرون عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فحبسهم بالمدينة حتى استشهد»[2].

---

(1) وغيره أيضًا كان كذلك، كما روي عن أبي هريرة، وحذيفة بن اليمان، وابن عباس، وابن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو مسعود الأنصاري، وغيرهم.

(2) عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، قراءة وتدقيق: يحيى مختار غزاوي، ط3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1409هـ/ 1988م، ج1، الباب الأول من أقلل الرواية عند مخافة الزلة، ص4؛ محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج7، (80) شعبة، ص 206؛ سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، مصدر سابق، ج3، ص378.

وروى الحاكم في المستدرك، وابن عساكر في تاريخه، والذهبي في سيره، قال: «(حدثنا) أبو بكر محمد بن أحمد بن بالويه ثنا محمد بن غالب ثنا عفان ثنا شعبة (وأخبرني) أحمد بن يعقوب الثقفي ثنا محمد بن أيوب أنبأ أبو عمرو الحوضي ثنا شعبة عن سعد بن إبراهيم عن أبيه أن عمر بن الخطاب قال لابن مسعود ولأبي الدرداء ولأبي ذر: ما هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وأحْسَبُه حبَسَهم بالمدينة حتى أصيب»[1].

وقال في آخره: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين وإنكار عمر أمير المؤمنين على الصحابة كثرة الرواية عن رسول (ص) فيه سنة ولم يخرجاه».

فكان المنع والخوف سبب كتمان أولئك الصحابة (رض) بعض ما يعلمون، والرواية تدلّ على تقيّة الكتمان.

3 - روى الترمذي قال: «صالح بن عبد الله، حدثنا ابن المبارك، وحدثنا سويد، أخبرنا ابن المبارك، عن يحيى بن أيوب، عن عبيد الله بن زَحْر، عن علي بن يزيد، عن القاسم، عن أبي أمامة، عن عقبة بن عامر، قال: قلت: يا رسول الله، ما النجاة؟ قال: أمسك عليك لسانك، وليسعك بيتك، وابكِ على خطيئتك»[2].

---

(1) محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج1، حبس عمر (رض) ابن مسعود (رض) وغيره على كثرة الرواية، ص110؛ وكذلك: علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج47، ص142؛ وكذلك: محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج2، (68) أبو الدرداء، ص345.

(2) محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج4، باب 60 ما جاء في حفظ اللسان، ص605، الحديث 2406.

سند الحيث صحيح، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

وأمّا دلالة الحديث فقد سأل عقبة بن عامر النبيّ (ص) عن النجاة، ومراده من السؤال عن طريق النجاة بحيث لا يصاب الإنسان بمكروه في حياته الدنيا في علاقته مع الناس، ولا يكون محلًّا للمؤاخذة وغضب الله تعالى في الآخرة، ومنها علاقته مع السلاطين والحكام، فأجاب النبيّ (ص) بأن عليه أن يلتزم بثلاثة أمور:

أولاها: أن يحفظ لسانه فلا يجري عليه ما يلزم منه أذًى في الدنيا، أو عقاب في الآخرة، وهذا يشمل كل مقالة سوء يمكن أن تجري على اللسان تجرّمه عند الله وعند الناس، أو تجعله مسؤولًا عن سفك الدماء ولو بشكل غير مباشر، أو أذى الأعراض وغصب الأموال، فإن أذى اللسان أحيانًا قد يكون أشدّ من أذى السيف.

وثانيتها: أن يكتفي من مخالطة الناس بالمقدار الضروري لإدارة حياته، وأن يكون جليس بيته، فإن كثرة المخالطة والتصدي للأمور العامة قد يوقع الإنسان في كثير من الصعوبات، ويحمله المسؤوليات.

وثالثتها: أن يهتمّ بشؤون خطاياه، فيندم عليها ويبادر إلى التوبة منها، وهو كناية عن اهتمامه بعمله وعلاقته مع ربّه، فلا يتحمل عن أحد من الناس تبعة، ولا يكون في ذمّته شيء، فإن النجاة والسلامة في الآخرة ترتبطان بحقوق الناس، كما ترتبطان بحقوق الله.

وصيغة الأمر في «أمسك»، «وليسعك»، «وابك»، تدلّ على الوجوب المتعلق بتحصيل النجاة بناءً على سؤال السائل.

ولا شكّ في أن من جهات إمساك اللسان؛ إمساكه عمّا يؤذي صاحبه في الحياة الدنيا، ومنه تقيّة الكتمان.

4 - روى عبد الله بن قدامة في كتابه المغني، والبيهقي في السنن

الكبرى، وابن حزم في المحلى: «روي عن ابن عباس أنه قال في زوج وأخت وأم: من شاء باهلته أن المسائل لا تعول، إن الذي أحصى رمل عالج عددًا أعدل مِنْ أن يجعل في مالٍ نصفًا ونصفًا وثلثًا، هذان نصفان ذهبا بالمال، فأين موضع الثلث؟ فسميت هذه المسألة مسألة المباهلة؛ لذلك وهي أول مسألة عائلة حدثت في زمن عمر (رض)، فجمع الصحابة للمشورة فيها، فقال العباس: أرى أن تقسم المال بينهم على قدر سهامهم، فأخذ به عمر (رض) واتبعه الناس على ذلك، حتى خالفهم ابن عباس، فروى الزهري عن عبد الله بن عبد الله ابن عتبة قال: لقيت زفر بن أوس البصري، فقال: تمضي إلى عبد الله بن عباس نتحدث عنده، فأتيناه فتحدثنا عنده، فكان من حديثه أنه قال: سبحان الذي أحصى رمل عالج عددًا، ثم يجعل في مال نصفًا ونصفًا وثلثًا، ذهب النصفان بالمال، فأين موضع الثلث؟ وأيمُ الله لو قدَّموا مَنْ قدَّم الله، وأخَّروا مَنْ أخَّر الله، ما عالت فريضة أبدًا، فقال زفر: فمَنْ الذي قدَّمه الله، ومَنْ الذي أخَّره الله؟، فقال: الذي أهبطه مِن فرض إلى فرض، فذلك الذي قدَّمه، والذي أهبطه مِن فرض إلى ما بقي، فذلك الذي أخَّره الله، فقال زفر: فمن أول مَنْ أعال الفرائض؟ قال: عمر بن الخطاب، فقلت: ألا أشرتَ عليه؟ فقال: هِبتُه»[1].

---

(1) عبد الله بن أحمد (ابن قدامة)، **المغني على مختصر الخرقي ويليه الشرح الكبير على متن المقنع**، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ج7، المسألة المشركة وحكمها والمذاهب فيها، ص25 ـ 26؛ وكذلك: أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج6، باب العول في الفرائض، ص253؛ علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، مصدر سابق، ج9، ص264، بيان أن لا عول في شيء من مواريث الفرائض.

وروى ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق، وابن كثير في البداية والنهاية، والذهبي في سير أعلام النبلاء، واللفظ للأول: «قال ابن وهب: حدثني يحيى بن أيوب، عن محمد بن عجلان، أن أبا هريرة كان يقول: إني لأحدث أحاديث لو تكلمت بها في زمان عمر، أو عند عمر، لشجّ رأسي...

وقال صالح بن أبي الأخضر، عن الزهري، عن أبي سلمة: سمعت أبا هريرة يقول: ما كنا نستطيع أن نقول: قال رسول الله (ص)، حتى قبض عمر، قال أبو سلمة: فسألته بم، قال: كنّا نخاف السياط، وأومأ بيده إلى ظهره»[1].

وروى الكمال المزي في تهذيبه بإسناده عن يونس بن عبيد قال: «سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد، إنك تقول: قال رسول الله (ص) وإنك لم تدركه، قال: يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سألني عنه أحد قبلك، ولولا منزلتك مني ما أخبرتك، إني في زمان كما ترى ـ وكان في عمل الحجاج ـ كل شيء سمعتني أقول: قال رسول الله (ص) فهو عن علي بن أبي طالب (رض)، غير أني في زمان لا أستطيع أن أذكر عليًّا»[2].

---

(1) علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج67، (8895) أبو هريرة الدوسي، ص343 ـ 344؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، مصدر سابق، ج8، أبو هريرة الدوسي، ص115؛ محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، مصدر سابق، ج2، ص601 ـ 602. وعلّق عليه قائلًا: قلت: هكذا هو، كان عمر (رض)، يقول: أقلّوا الحديث عن رسول الله (ص)، وزجر غير واحد من الصحابة عن بثّ الحديث، وهذا مذهب لعمر ولغيره.

(2) يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مصدر سابق، ج6، ص124.

وهذه الروايات في دلالتها كالرواية الأولى، تدلّ على تقيّة الكتمان.

ثالثًا: تقية المداراة بكظم الغيظ وحُسن البِشر

1 - روى البخاري قال: «حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا سفيان، عن ابن المنكدر، حدثه عروة بن الزبير، أن عائشة أخبرته، أنه استأذن على النبي (ص) رجل فقال (ص): ائذنوا له فبئس ابن العشيرة، أو بئس أخو العشيرة، فلما دخل ألانَ له الكلام، فقلت: يا رسول الله، قلتَ ما قلت، ثم ألنتَ له القول! فقال (ص): «أي عائشة، إن شرَّ الناس منزلةً عند الله مَنْ تَرَكَه أو وَدَعَه الناس اتِّقاء فحشه»[1].

سند الحديث: صحيح فرجاله من الثقات.

مدلول الحديث: يدل الحديث على تقيّة المداراة، وتأليف قلوب الناس دون الدخول في محرّم بطبيعة الحال، فإن رسول الله (ص) قد ألانَ القول للرجل بعد ما كان قد قاله في حقه أمام زوجته: «بئس أخو العشير»، وقد علَّل لها ذلك عندما اعترضت على تصرفه (ص) بأنه إنما أراد بذلك أن لا يبتعد عنه الناس اتّقاء لسانه، والحديث على حدّ قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾[2].

---

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس، ص70؛ وكذلك رواه أحمد في مسنده، مصدر سابق، ج6، حديث السيدة عائشة، ص38؛ ومسلم في صحيحه، مصدر سابق، ج8، باب مداراة من يُتَّقى فحشه، ص21؛ والترمذي في سننه، مصدر سابق، ج3، باب ما جاء في المداراة، ص242، حديث2064، وغيرهم.

(2) سورة آل عمران: الآية 159.

2 - روى البخاري في صحيحه قال: «حدّثنا محمد بن يوسف، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة قالت: قال رسول الله (ص): إن الله يحب الرفق في الأمر كلّه»[1].

دلالة الحديث: بيّن رسول الله (ص) خلقًا عامًا وإرادة دائمة لله عزّ وجلّ، وهو بناء الأمور على الرفق، واللين والتيسير في الأمور، ويظهر من قوله (ص): «في الأمر كلّه»، شموله لكل شيء، من العلاقة مع الله، والعلاقة مع الناس، ومن الرفق بالناس مداراتهم وتيسير الأمور عليهم في دعوتهم إلى الحق، ومنه كظم الغيظ عنهم، ولقاؤهم بوجه طلق ومُحيًّا باشّ، ولو كان الملاقي غير راضٍ عن سائر أقوالهم وأفعالهم، فإن كانوا هم الأقوى كان في ذلك اتّقاء لبطشهم، ودفعًا لاحتمال إساءتهم، وإن كان هو الأقوى، كان ذلك سببًا لإلانة قلوبهم وسرعة استجابتهم لما يُدْعون إليه من الحق.

فالرواية تدلّ على تقيّة المدارة.

3 - روى الحاكم في مستدركه، وأحمد بن حنبل في مسنده قال: «حدثنا عبد الله، حدثني أبي، ثنا هارون بن معروف، قال عبد الله، وسمعته أنا من هارون، قال: ثنا عبد الله بن وهب، قال: أخبرني أبو صخر، عن أبي حازم، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، أن النبي (ص) قال: «المؤمن يألف، ولا خير في من لا يألف ولا يؤلف»[2].

---

(1) **صحيح البخاري**، مصدر سابق، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، حديث 6024، ج1، ص449؛ وابن ماجة في سننه، مصدر سابق، كتاب الأدب، باب19 الرفق، الحديث3689، ج2، ص1216؛ وأحمد في مسنده، مصدر سابق، ج6، ص37، 85، 199.

(2) محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج1، ص 23؛ أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر

سند الرواية صحيح فرجاله من الثقات.

دلالة الحديث: إن المؤمن يألفه الناس لحسن خُلقه ومعاملته، وهذا من أثر ما يحدثه الإيمان في قلبه وطباعه من الرقة واللين وبشاشة الوجه، ولا شكّ في أن ذلك كله لا يحصل دون مداراة.

4 - روى مسلم في صحيحه، «عن عامر بن سعد، عن أبيه، قال: قسم رسول الله (ص) قسمًا، فقلت: يا رسول الله، أعط فلانًا فإنه مؤمن، فقال النبي (ص): أو مسلم، أقولها ثلاثًا ويردّها عليّ ثلاثًا: أو مسلم، ثم قال: إني لأعطي الرجل وغيره أحب إليَّ منه، مخافة أن يكبّه الله في النار»(1).

وسند الحديث صحيح فرجاله من الثقات.

وأمّا مدلوله فإن النبي (ص) كان يقسم بعض الغنائم أو العطاء على المسلمين، فيعطي بعضهم شيئًا فيذكّره «سعد بن أبي وقاص» ببعض الأشخاص الآخرين، ويلحّ عليه بإعطاء أحدهم لأنه مؤمن، فيجيبه النبي الأعظم بقوله: «أو مسلم»، وفيه إشعار بأن تقويم «سعد» للأشخاص الذين وصفهم لم يكن دقيقًا، ومع ذلك فإن رسول الله (ص) قد بيّن طريقته في العطاء بالنسبة إلى بعض الأشخاص بأنه إنما يقسم لهم خشية أن يفتنوا في دينهم وتكون نهايتهم إلى النار، فيداري حالهم خشية ذلك، فتدلّ الرواية على تقيّة المداراة، وهي قسم من التقيّة كما مر، ولا فرق في التقيّة بين الخشية على نفسك وبين الخشية على الآخرين الذين تشعر بالمسؤولية عنهم، وقد ذكر

= سابق، ج 2؛ مسند أبي هريرة، ص 400؛ ورواه ابن أبي شيبة الكوفي في مصنفه عن ابن مسعود: **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج8، كلام ابن مسعود، رقم 29، ص161.

(1) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج1، ص132، ح236.

الله تعالى في كتابه الكريم طبيعة مشاعر نبيه (ص) بالمسؤولية عن إيمان قومه وحرصه على أن يكونوا مؤمنين، فقال في كتابه الكريم: ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[1]، فدفعه ذلك إلى إعطاء بعضهم تأليفًا لقلوبهم، وتثبيتًا لهم على إسلامهم، مع معرفته بأن غيرهم أحقّ منهم[2].

---

(1) سورة الشعراء: الآية 3.

(2) ومن المظاهر الجليّة لهذا العمل، قسمته لغنائم غزوة حُنين، حيث أعطى النصيب الأوفى منها للمؤلَّفة قلوبهم من حديثي الإسلام، قال ابن إسحاق: وأعطى رسول الله (ص) المؤلفة قلوبهم، وكانوا أشرافًا من أشراف الناس، يتألّفهم ويتألّف بهم قومهم، فأعطى أبا سفيان ابن حرب مئة بعير، وأعطى ابنه معاوية مئة بعير، وأعطى حكيم بن حزام مئة بعير، وأعطى الحارث بن الحارث بن كلدة ـ أخا بني عبد الدار ـ مئة بعير... فهؤلاء أصحاب المئين.

وأعطى دون المئة رجالًا من قريش...

وأعطى سعيد بن يربوع بن عنكثة ابن عامر بن مخزوم خمسين من الإبل، وأعطى السهمي خمسين من الإبل...

قال ابن إسحاق: وأعطى عباس بن مرداس أباعر فسخطها، فعاتب فيها رسول الله (ص)، فقال عباس بن مرداس يعاتب رسول الله (ص):

كانت نهابا تلافيتها ... بِكرّي على المهر في الأجرعِ
وإيقاظي القومَ أن يرقدوا ... إذا هجع الناس لم أهجعِ
فأصبح نهبي ونهب العبيد ... بين عيينة والأقرعِ
وقد كنت في الحرب ذا تُدرإ(*) ... فلم أعطَ شيئًا ولم أمنعِ
إلّا أفائلَ أعطيتها ... عديد قوائمها الأربعِ
وما كان حصن ولا حابس ... يفوقان شيخي في المجمعِ
وما كنتُ دون امرئ منهما ... ومَنْ تَضَعِ اليوم لا يُرفَعِ

(*) ذا تُدرَإ: بضمّ التاء وفتح الراء، أي ذا دفع، من قولك: درأه إذا دفعه؛ أفائل: جمع أفيل، وهي الصغار من الإبل).

قال ابن إسحاق: فقال رسول الله (ص): اذهبوا به، فاقطعوا عني لسانه، فأعطوه حتى رَضيَ...

خاتمة في نقاط عدّة

أولًا: ظهر جليًّا مما قدَّمناه في الفصلين السابقين من الاستدلال بالقرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، وما استعرضناه من أقوال الصحابة والتابعين والفقهاء والمفسِّرين، وما استظهرناه من متون الحديث الشريف، أنَّ التقيّة أمر مشروع بين المسلمين كما هي أمر مشروع بين المسلمين والكافرين، ويشمل ذلك القول والفعل عند الخوف

= قال ابن هشام: وحدثني من أثق به من أهل العلم في إسناد له عن ابن شهاب الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، قال: بايع رسول الله (ص) قوم من قريش وغيرهم، فأعطاهم يوم الجعرانة من غنائم حنين...

قال ابن إسحاق: وحدثني محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي: أن قائلًا قال لرسول الله (ص) من أصحابه: يا رسول الله، أعطيت عيينة بن حصن والأقرع بن حابس مئة مئة، وتركت جعيل بن سراقة الضمري!، فقال رسول الله صلى الله صلى عليه وسلم: أما والذي نفس محمد بيده لجعيل بن سراقة خير من طلاع الأرض، كلهم مثل عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، ولكني تألفتهما ليسلما، ووكلت جعيل بن سراقة إلى إسلامه. (إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج4، ص929 ـ 933)، وراجع كذلك:

- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج8، باب غزوة الطائف، ص44.
- مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج 3، باب إعطاء المؤلّفة قلوبهم على الإسلام وتصبّر مَنْ قوي إيمانه، ص107 ـ 108
- أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج7، باب مَنْ يُعطى من المؤلفة قلوبهم، ص17.
- محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، مصدر سابق، ج4، الصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة (العباس بن مرداس)، ص272 ـ 273.
- محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، مصدر سابق، ج2، ذكر الخبر عن غزوة رسول الله (ص) هوازن بحنين، ص358 ـ 359، وغيرها من كتب السيرة والحديث.

على النفس والمال والعِرض وما يقوم مقامها، وأنه يجب أن يقتصر فيها على قدر الضرورة، وأن لا تصل إلى الدمّ، وأن لا يلزم منها ضياع صورة الحق، ويدخل فيها ما يلزم من المداراة والمجاملة بحسب الحال والأحوال.

ويمكن القول إنه لكثرة تلك الأدلّة وشدة ظهورها يحصل للباحث القطع بما تقدّم، وبنحوٍ يكون معه إنكار مشروعيتها ضربًا من العناد الذي ينبغي للعاقل أن يبتعد عنه، وأن ينحاز دومًا نحو البحث الموضوعي المستند إلى الأدلّة الواضحة، وأن يقبل نتيجته ولو كانت مخالفة لما هو مركوز في نفسه سابقًا، مقتفيًا أثر سيّد المرسلين (ص) كما أمره ربّه في كتابه الكريم: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ﴾[1].

ثانيًا: بما أننا استعرضنا أدلّة المشروعيّة من القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، فمن المناسب أن نكمل الاستدلال بالإجماع وبالدليل العقلي، وهو الآتي:

أ ـ الإجماع

ثبتَ ممّا تقدَّم من الاستدلال بالسُنَّة الشريفة عمل كبار الصحابة (رض) بالتقيّة، وتصريحهم بمضمونها، كأبي الدرداء، وحذيفة بن اليمان، وأبيّ بن كعب، وابن مسعود، وابن عباس، وأبي هريرة، وغيرهم، ولم يعلم لهم مخالف، فيتحصل بذلك إجماع الصحابة (رض) على العمل بالتقيّة بين المسلمين.

كما استعرضنا آراء المذاهب الإسلامية في التقيّة، وتبيّن منه أنها جائزة بجميع أقسامها عند الإكراه وخوف الضرر، كالتقيّة بالقول

(1) سورة يوسف: الآية 108.

وبالفعل المخالف للحق، والتقيّة بالكتمان، وبحفظ اللسان، وتقيّة المداراة، فالإجماع حاصل على مشروعيتها بين المسلمين، فضلًا عن مشروعيتها بينهم وبين الكافرين، ولم يُعرف في ذلك مخالف يُعتدّ برأيه من علماء جميع المذاهب الإسلامية، كما يظهر من بحثنا في «فقه التقيّة في قنواته المذهبية»، ووجود بعض الاختلافات في التفاصيل، كما في طلاق المكره، أو كونها بالقول لا بالفعل عند مشهور الأباضيّة، وقال بعضهم: «فإذا خاف ذلك أعطى الجبار ما أراد من قول لا يجوز ويقصد خلافه في قلبه، أو من فعل إن أجاز العلماء التقيّة به»[1]، مما يظهر منه جوازها عندهم في بعض الأعمال، لا يضرّ بأصل الإجماع على جوازها إجمالًا، وقد اعترف بثبوته أئمة المذاهب وأعلام العلماء في مصنفاتهم[2].

---

(1) محمد بن يوسف إطفيش، **تيسير التفسير للقرآن الكريم**، تحقيق: إبراهيم بن محمد طلّاي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1986م، ج4، ص360.

(2) محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير**، مصدر سابق، ج1، ص331؛ وقال ابن حزم: «فمن أُكره على شرب الخمر، أو أكل الخنزير، أو الميتة، أو الدم، أو بعض المحرّمات، أو أكل مال مسلم، أو ذمّي فمباح له أن يأكل ويشرب ولا شيء عليه، لا حدّ ولا ضمان». (علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، مصدر سابق، ج8، ص330، مسألة: 1404.
وصحّح في كلام طويل الإكراه على البيع، والشراء، والإقرار، والهبة، والصدقة، والنكاح، والطلاق، والرجعة، والعتق، والنذر، واليمين، (علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، مصدر سابق، ج8، ص331 وما بعدها، مسألة 1406)؛ محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، مصدر سابق، ج3، ص121؛ محمد جمال الدين القاسمي، **تفسير القاسمي المسمَّى محاسن التأويل**، ضبطه وصححه وخرّج آياته وأحاديثه: محمد باسل عيون السود، ط2 مراجعة ومصححة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2003م، مج2، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران، ص305؛ =

كما إنّ الإجماع أيضًا قائم بحسب مقاييس مدرسة أهل البيت (ع) على مشروعية جميع أقسام التقيّة[1]، وشروطها[2]، سواء كانت حجّيته مبنية على دخول المعصوم بين المُجمعين، أم كانت مبنية على أساس منطق الاستقراء، فإنه متحقق على كل حال، ولم يشذّ أحد من فقهاء المذهب بالقول بعدم المشروعية، وبالتالي يمكن عدّ الإجماع دليلًا ثالثًا على المشروعيّة.

ب ـ الاستدلال على مشروعية التقيّة بالدليل العقلي

ويتمّ ذلك بوجوه:

1 ـ يقوم الدليل العقلي في أيّ مسألة على إثبات الاستحالة، أو الضرورة واللزوم لشيء، ولمّا كانت مقاصد الشريعة تقوم على حفظ الدماء والأعراض والأموال، وهذا الحفظ من الواجبات الشرعية إلا ما خرج بدليل[3]، ولمَّا كان الحفظ يتوقف على

= محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص1605، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران؛ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج7، ما قالوا في المشركين يدعون المسلمين إلى غير ما ينبغي، ص643، ح10؛ محمد بن إدريس الشافعي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ، ج1، ص298؛ عبد الله بن أحمد (ابن قدامة)، **المغني على مختصر الخرقي ويليه الشرح الكبير على متن المقنع**، ج10، فصل في الإكراه على الكفر، ص105؛ عبد الرحمن بن أبي عمر (ابن قدامة المقدسي)، **الشرح الكبير على متن المقنع** (مطبوع مع المغني)، دار الكتاب العربي، ج10، فصل ومن أكره على الكفر، ص108).

(1) تقيّة الكتمان وحفظ اللسان، تقيّة المداراة، التقيّة بالقول والفعل المخالف للحق.

(2) الضرورة وصاحبها أعلم بها حين تقع به، لا تقيّة في الدماء، لا تقيّة في موارد الخشية على أساس الدين وضياع صورة الحق.

(3) كما في حالات الجهاد، فإنه تعالى قال في كتابه الكريم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ

اتقاء الظالمين ومداراتهم، وإلانة القول لهم، والتبسّم في وجوههم لدفع أذاهم والنجاة من صولاتهم وكل ما يُخاف منهم، فيحكم العقل بوجوب ذلك كلّه؛ لتوقّف واجب المحافظة عليه.

2 ـ إن بعث الأنبياء، وإنزال الشرائع، لطفٌ بالإنسان وعناية به، وهو نوع تكريم مظهرُهُ خلافة الإنسان، وما تتضمنه من العناية والتكريم وإرادة الهداية، والتي لا بد من أن يلحظ فيها بقاء الإنسان، والتقيّة سبيل إلى هذا البقاء.

3 ـ كما يمكن الاستدلال بالسيرة العقلائية، وخير شاهد عليها مراحل الدعوة النبوية، على صاحبها وآله أفضل الصلاة وأتمّ السلام، فإنه (ص) قد بدأها بالدعوة السريّة، وهي من تقيّة الكتمان.

4 ـ ويمكن كذلك الاستدلال على مشروعيتها بالقياس عند مَنْ يعتبره دليلًا، وإن مقالة الإمام الشافعي في التقيّة: «إن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركين، حلَّت التقيّة محاماة على النفس»[1]، تتضمن القياس عليها، لأن طرق الإكراه متشابهة، وماهيته واحدة، وضرورة حفظ النفس، أو المال، أو العرض، لا علاقة لها بدِين المكرِه.

= مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [سورة التوبة: الآية 111]، وقال: ﴿ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة التوبة: الآية 41].

(1) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص13، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

وكما شرّع للإنسان أكل الميتة، وشرب المتنجس، لحفظ حياته عند خوف الهلاك، فإنه شرّع له ما يحفظ حياته عندما يهددها غير ذلك من الأخطار، من وعيد سلطان، أو جبار، عملًا بقوله تعالى: ﴿...فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1].

وكذلك قياسًا على ما أباحه من كلمة الكفر كما جرى مع «عمار بن ياسر» (رض)، فإنه بقياس الأولوية يبيح ما هو أخفّ منها عند الضرورة.

5 ـ ويمكن الاستدلال أيضًا بالاستحسان والاستصلاح، وسدّ الذرائع، عند مَنْ يعتبرها دليلًا، فإن التقيّة سبيل إلى حفظ النفس، والمال، والعرض، فاتِّباعها حسن، وفيه تحقيق مصلحة، ويقطع على الظالم طريق الظلم والأذى.

ثالثًا: بعد هذا الدويّ كلّه لأدلّة التقيّة، ثمة شواذّ من القول يدّعي أصحابها أن التقيّة إنما هي في زمن ضعف الإسلام، وأنها بين المسلمين والكافرين، ولا حاجة إليها بين المسلمين، وحجّتهم في ذلك آيات من الكتاب الكريم، وروايات من السُنَّة الشريفة، وجميعها لا تنهض بذلك، إذ استند هؤلاء إلى ما ورد في تشريعها من آيات الكتاب الكريم تحدث عن كونها مع المشركين، كقوله عزَّ من قائل: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةًۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[2].

وقوله: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ

(1) سورة البقرة: الآية 173

(2) سورة آل عمران: الآية 28.

مُطْمَئِنُّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

وقوله أيضاً: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَن يَقُولَ رَبِّىَ ٱللَّهُ وَقَدْ جَآءَكُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ مِن رَّبِّكُمْ وَإِن يَكُ كَٰذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾[2].

وبالتالي تبقى مشروعيتها بين المسلمين دون دليل.

وقد أجبنا عن ذلك في الأدلة القرآنية على مشروعية التقيّة بما ملخَّصه بأن المورد لا يخصص الوارد، وإذا ماتت الآية بحصرها في موردها، مات القرآن، فما ذكره تعالى من قوله: ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾[3]، إنما يتحدث عن حفظ الإنسان لنفسه وما يقوم مقامها من المال والعرض، ولا فرق في الحفظ بين كونه حفظًا من كافر، أو من ظالم مسلم، ومثله قوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[4]، فإذا رخَّص المولى جلّ شأنه أن ينطق المؤمن أو يفعل ما ظاهره الكفر، فإنه ولا شكّ يرخص له بما دون ذلك مما يُكره عليه، كالفطر في شهر رمضان، وشرب المسكر، وغير ذلك مما يكون محرمًا حال الاختيار، وهذا لا فرق فيه أيضًا بين كونه اتقاء من الكافرين، أو من فَسَقَةِ وفُجّار المسلمين.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) سورة غافر: الآية 28.

(3) سورة آل عمران: الآية 28.

(4) سورة النحل: الآية 106.

إِيمَٰنَهُۥ﴾[1]، فإنه لا فرق في الاضطرار إلى الكتمان من كونه خوفًا من المسلمين، أو من الكافرين، بل قد تكون الحاجة إلى الكتمان خوفًا من المسلمين، أشدّ من الحاجة إلى الكتمان خوفًا من الكافرين، وهو ما يظهر من تاريخ المذاهب الإسلامية واضطهاد بعضها أتباع بعض[2].

كما استندوا أيضًا إلى الآيات الدالّة على وعد الله تعالى بعزّة المسلمين ومنعتهم بعد انتشار الإسلام.

كقوله تعالى: ﴿...وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿...وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[4].

ولا تجتمع العزة والعلوّ مع التقيّة، إلا أن يقال إنّ ما دلّ على الأخيرة قد نزل عندما كان الإسلام ضعيفًا، فهو يناسب أول الدعوة، أمّا الآيتان المذكورتان فتناسبان زمن قوة الإسلام.

ويجاب عن هذا بأن الآية الأولى تربط بين العلوّ والغلبة، وبين الإيمان، فإن غلبة الأمة الإسلامية على أعدائها تتحقق بإذن الله إن كان المسلمون متمسكين بدينهم، قائمين بفرائضهم، متوكلين على ربّهم، فهي شبيهة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾[5]، ولا علاقة لها بوجود فرد من أفراد الأمة يكون مضطرًا إلى إظهار خلاف ما يعقد عليه قلبه من قول أو فعل، بل

---

(1) سورة غافر: الآية 28.

(2) انظر: بحث العامل الموضوعي للتقيّة، ص 96 وما بعدها من هذا الكتاب.

(3) سورة آل عمران: الآية 139.

(4) سورة المنافقون: الآية 8.

(5) سورة محمد: الآية 7.

حتى الأمة بتمامها قد تكون مضطرة إلى ذلك، وقد يكون هذا وسيلةً لخداع عدوّها، وسبيلًا إلى انتصارها.

وأمّا الآية الثانية فإنها أيضًا تتحدث عن أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين، وهذه مسألة شأنية، فلا ينبغي للمسلم أن يذلّ نفسه، وفي الحديث الشريف ما يدلّ على ذلك[1].

ومِنْ أَخْذِ الإنسان بأسباب العزة أن لا يعرّض نفسه لما لا يطيق، فالآية تصلح دليلًا على مشروعية التقيّة وليس على نفيها، ولا فرق في ذلك بين كون التقيّة من الكافرين، أو من المسلمين.

كما استند بعضهم إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ﴾[2].

والركون لغةً هو الميل والسكون[3].

والتقيّة ليست ميلًا ولا سكونًا، وإنما هي محاماة على النفس، أو المال، أو العرض، بفعلٍ أو قولٍ يُكْرِهُهُ عليه الظالم، مع بغضه

---

(1) روى محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن داود الرقي، قال: سمعت أبا عبد الله (ص) يقول: لا ينبغي للمؤمن أن يذلّ نفسه، قيل له: وكيف يذلّ نفسه؟، قال: يتعرض لما لا يطيق. (محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج5، كتاب الجهاد، باب كراهة التعرض لما لا يطاق، ص64، حديث4)؛ ورواه أحمد في مسنده عن حذيفة عن رسول الله (ص): أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج5، حديث حذيفة بن اليمان، ص405؛ وكذلك في **سنن الترمذي**، و**سنن ابن ماجة**، (مصدران سابقان)، وغيرهم.

(2) سورة هود: الآية 113.

(3) محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، ج4، ص329، مادة ركن.

له، وإنكاره القلبي لما أمره به، فالآية لا علاقة لها بالتقيّة، وهي خارجة عنها تخصصًا.

وكذلك إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِيَ فِي ٱللَّهِ جَعَلَ فِتْنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ وَلَئِن جَآءَ نَصْرٌ مِّن رَّبِّكَ لَيَقُولُنَّ إِنَّا كُنَّا مَعَكُمْۚ أَوَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِي صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠﴾ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ ﴿١١﴾﴾[1].

تتحدَّث الآية عن قومٍ يعدّون أنفسهم من المؤمنين، وليسوا منهم، لأن المؤمن يفرّق بين عذاب ربّه، وبين فتنة عباده، فهي تتحدّث عمَّن إذا أصابه أذًى نتيجة إيمانه، رجع عنه احترازًا من الأذى، كالذي يرجع عن ذنوبه احترازًا من عذاب ربّه، وتبيّن خاتمة الآية أن الله سبحانه وتعالى سيؤاخذه على هذه التسوية بين العذابين، وعن رجوعه عن الإيمان خشية عذاب الناس، فالآية تشير إلى الرجوع عن الإيمان، وأن هذا القائل بعدما رجع عن إيمانه خشية الناس، إذا أحس بنصر المؤمنين، قال: إنا معكم، فكيف يجتمع هذان الأدّعاءان؟، فهو قد كفر بالله واقعًا بعد إيمانه، ثم أظهر الإيمان عندما سمع بنصر المؤمنين، لعلّه يشاركهم في غنيمتهم، ولكن الله مطّلع على حقيقته، عالِمٌ بما في صدره، والله يميّز بين المؤمنين والمنافقين، فيُظهر كلًا على حقيقته عند الفتنة، والآية على حدّ قوله تعالى في مفتتح السورة: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾﴾[2].

وقد يُتوهَّم أن الآية توجب منع التقيّة، لأنها تُنكر على الإنسان قول كلمة الكفر بالإكراه من الناس، وتعلّل ذلك بأن جعل عذابهم

(1) سورة العنكبوت: الآية 10 ـ 11.

(2) سورة العنكبوت: الآيتان 1 ـ 2.

موجبًا لترك ما ينكرون، ويجعله شبيهًا بعذاب الله تعالى الموجب لترك الإنسان لما لا يرضي ربّه.

وكيف كان فالآية الكريمة تشير إلى رجوع حقيقي عن الإيمان خشية عذاب الناس، وذلك من خلال وصف الراجع بالمنافق، ممَّا يعني أن رجوعه كان واقعيًا، وليس كذلك الحال في التقيّة، فإن الرجوع فيها رجوع ظاهريّ باللسان، والقلب مطمئنّ بالإيمان، والفرق واضح بين الحالين، لذا فإن الآية المباركة لا تصلح دليلًا على المنع من التقيّة كما قيل.

ثالثاً: أدلّة المنكرين من السُنَّة الشريفة

روى ابن ماجة في سننه، قال: حدثنا القاسم بن زكريا بن دينار، ثنا عبد الرحمن بن مصعب، ح وحدثنا محمد بن عبادة الواسطي، ثنا يزيد بن هارون، قالا: ثنا إسرائيل، أنبأنا محمد بن جحادة، عن عطية العوفي، عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله (ص): «أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر»[1].

سند الرواية: صحيح، والرواية مشهورة عند جميع المسلمين.

وأمَّا متنها: فإن النبيّ (ص) قد حثّ فيها على قول كلمة الحق ولو أمام الجائر، مع معرفة ما يجرّه ذلك أحيانًا على القائل من الويلات، ولكنه على المؤمن المجاهد أن يتحمل ذلك، فإنه كما يعرض نفسه للقتل في الجهاد، أو الجراحات، فليكن الموقف كذلك

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج2، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص1329، حديث4011؛ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج5، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الحديث16؛ وغيرهما من كتب الحديث.

أمام الجائر، وليقل كلمة الحق ولو أدَّى ذلك إلى قتله، أو سلب ماله، أو ما شابه، لاسيّما وأن قول الحق أمام الظالمين يُظهر الحق ويبيّنه، وتنتشر قصته وجرأته فيكون له من الأثر ما هو أعظم من جهاد السيف، لاسيّما إذا قارنّا أثر ذلك مع جهاد سيف واحد، وكيف كان فإن الجرأة على الظالمين، وردعهم عن ظلمهم، مما يدعو إليه الدين، باعتبار أن ما يقوّم بالسلطان، أعظم ممّا يقوّم بالقرآن، وهو ما أشار إليه رسول الله (ص): «إن الله ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»[1].

ومثله ما رواه أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن جمهور العَمِّيِّ، رفعه، قال: قال رسول الله (ص): «إذا ظهرت البدعة في أمتي فليظهر العالم عِلمه، فإن لم يفعل فعليه لعنة الله»[2]، وذلك لشدة الحاجة لإظهار العلم عند الفتنة، لمنع إمحاء صورة الحق ووقوع الناس في الضلالة.

إنَّ كلتا الروايتين أيضًا أجنبيتان عن التقيّة، فقد ذكرنا أن من

(1) رواه المتقي الهندي في: **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، مصدر سابق، ج5، الباب الثاني في الإمارة وتوابعها، ص751، حديث14287؛ وذكره الشيخ الطوسي في التبيان، انظر: محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط1، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1431هـ/ 2010م، ج9، تفسير الآية (15) من سورة الأحقاف، ص275؛ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **تفسير ابن كثير**، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م، ج3، تكريم بني آدم، ص63؛ عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج4، سورة الإسراء، ص199، وغيرهم.

(2) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، ص231، باب إظهار الحق، حديث176.

شروط التقيّة أن لا تؤدي إلى ضياع صورة الحق، ولكن الأمور ليست دائمًا على هذا النحو، وفي بعض المواقف قد تكون التضحية بلا ثمن، وإلقاء في التهلكة، فلا بد من لحاظ طبيعة كل موقف.

ووضع الندى في موضع السيف بالعلا

مضرّ كوضع السيف في موضع الندى[1]

لذا، فإنه تجب التقيّة على الناس في بعض المواقف، بينما يجب في بعضها الآخر التضحية بالغالي والنفيس.

فالروايتان وأمثالهما لا تصلحان دليلًا على المنع من التقيّة.

---

(1) والبيت لأبي الطيب المتنبي، من قصيدة يمدح فيها سيف الدولة ويهنّئه بعيد الأضحى، مطلعها:

لِـكُـلِّ امْـرِئٍ مِـنْ دَهْـرِهِ مـا تَـعَـوَّدا

وَعَـادَاتُ سَـيْـفِ الـدَّوْلَـة الـطَّـعْـنُ فـي الْـعِـدَا

عبد الرحمن البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، مصدر سابق، ج1، قافية الدال، ص316.

الباب الثالث

فقه التقيّة في قنواته المذهبيّة

تمهيد

الفصل الأول: التقية في فقه المذاهب الإسلامية عدا الشيعة الإمامية

الفصل الثاني: التقيّة في مذهب الشيعة الإمامية

تمهيد

دلّت الآيات والروايات الواردة في كتب أهل السُنَّة على جواز التقيّة، وربطته تارةً بالإكراه التام الذي يخشى فيه على النفس أو ما يقوم مقامها، وتارةً بما هو دون ذلك، كضرب السوط أو السوطين كما في رواية «ابن مسعود»، وبما يعمّ سائر التصرفات المعتبرة في أقسام التقيّة، كإظهار الموافقة في القول وفي الفعل، أو كتمان الحق، أو مداراة الخلق، فكان لا بد من أن يؤخذ ذلك كلّه بالاعتبار، وأن يظهر في فتاوى الفقهاء.

وثمّة أمران عند أهل السُنَّة يقفان في وجه التوسّع في بحوثها ونشر أحكامها:

الأول: كونها مما يستخدم عندهم مثارًا للتشنيع على غيرهم، فحال ذلك دون إظهارها إظهارًا صريحًا في كتبهم وبحوثهم، ولم يفردوا لها في الأعمّ الأغلب كتابًا فقهيًا أو بحثًا خاصًا، وإنما على الباحث العودة إلى كتب التفسير والحديث ليعثر فيها على موارد متفرقة توصله إلى بغيته، وأن يستقرئ فتاوى الفقهاء في الكتب المختلفة، وينتزع من شتات متفرقاتها صورًا للتقيّة عندهم، يحدد على أساسها معالم مفهومها.

الثاني: كونهم يمثلون غالبيّة الأمة الإسلامية، مع كون السلطة الزمنية والدينية بيدهم، فلم يكونوا مضطرين إلى مراعاة أحد أو الخشية منه، خلا حالات شخصية عندما يواجه أحدهم طغيان بعض الحكام، ولفترات زمنية محدودة وقصيرة نسبيًّا، وبنحوٍ عام يمكن القول: إنهم لم تضطرهم الظروف إلى متابعة أحد في حكم فقهي أو مسألة عقدية، عدا يتيمة «خلق القرآن» أيام المأمون والمعتصم العباسيين، لذا من الطبيعي أن لا نجد عندهم توسّعًا في بحث التقيّة وفي الحديث عن آثارها كما هو الحال عن الشيعة الإمامية، الذين عانوا الكثير من الشدائد والاضطهاد، فكانوا مضطرين إلى التخفي والكتمان وإظهار الموافقة بالقول والفعل لمخالفيهم في الكثير من الأحيان، فالفارق بينهم من جهة سعة البحث وضيقه فارق موضوعي، يرتبط بطبيعة حياة الطرفين، لذا لا نجد في كتبهم الفقهية بحثًا مفصَّلًا عن إجزاء العمل المأتي به تقيّة عن التكليف الواقعي، ولا عن ترتيب آثار الصحة عليه بعد زوال الاضطرار، أو عن صحة أو بطلان العمل المخالف للتقيّة الموافق للحكم الأولي في ظرف الاضطرار، إلى غير ذلك من البحوث التفصيليّة، فإن تفريع المسائل الفقهية يرتبط عادةً بحاجات الناس وما تولّده الظروف التي يعيشونها، ولكنه مع ذلك يمكن للباحث المستقرئ للفتاوى الفقهية المتفرقة لتلك المذاهب، مضافًا إلى ما هو موجود في كتب التفسير وشروح الحديث من كلمات للمفسرين والشرّاح، وبعد أخذ مذاهب أصحابها بالاعتبار، أن يكوِّن تصوّرًا عن فقه التقيّة في قنواته المذهبيّة، ومقارنته بما هو موجود في فقه الشيعة الإمامية بالخصوص. وهو ما سنحاوله في ما يأتي معتمدين على أمّهات المصادر وأقوال الأعلام في كل مذهب، معرضين عن الأقوال الشاذة وعن أقوال الذين لا يكادون يفقهون حديثًا، وسيشمل ذلك آراء المذاهب الإسلامية الثمانية المعروفة.

جواز التقيّة بين المسلمين

قال المالكية، والشافعية، والأحناف، والحنابلة، والزيديّة، والظاهريّة، والأباضيّة، والإماميّة، بأن التقيّة جائزة بين المسلمين والمسلمين، كما هي جائزة بين المسلمين والكافرين.

ويظهر ذلك من استدلال الإمام مالك ـ كما في المدوّنة الكبرى ـ من عدم وقوع طلاق المُكرَه، بقول الصحابي ابن مسعود: «ما من كلام كان يدرأ عني سوطين من سلطان إلا كنت متكلمًا به»[1].

واستدلال عبد الرحمن بن القاسم، ويزيد بن قسيط، على عدم وقوعه، بما روياه عن عطاء بن أبي رباح، من استدلاله على ذلك بقوله تعالى: ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنۡهُمۡ تُقَىٰةًۗ﴾[2]، ممّا يدلّ على أن التقيّة عندهما مشروعة بين المسلمين كما هي بينهم وبين الكافرين.

كما يظهر ذلك من فتوى الإمام مالك لأصحابه، بجواز الخروج على المنصور العباسي ونصرة «محمد بن عبد الله بن الحسن» في ثورته، وإن كانوا قد بايعوا المنصور، لقوله (ص): «ليس على مكرهٍ يمين»[3].

---

(1) مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** ، مصدر سابق، ج3، ما جاء في طلاق النصرانيّة والمكره والسكران، ص29. والحديث رواه ابن أبي شيبة الكوفي في مصنّفه، وابن حجر في **فتح الباري**، (انظر: **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج7، ص643؛ وكذلك: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج12، ص280). وقد جُلد الإمام مالك بأمر من المنصور العباسي لفتواه بعدم وقوع طلاق المُكرَه، باعتبار أن المنصور قد نظر إليها كفتوى سياسية، فإن عدم وقوع طلاق المُكرَه لا يختلف حكمه عن حكم بيعته، فالكلّ في الإكراه سواء، وهو ما ظهر من فتواه بجواز الخروج على المنصور كما ذكرناه.

(2) سورة آل عمران: الآية 28.

(3) علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج5، =

وقول الإمام الشافعي ـ كما رواه الفخر الرازي في التفسير الكبير ـ: «إذا شاكلت الحالة بين المسلمين، الحالة بينهم وبين الكافرين حلَّت التقيّة محاماة على النفس»[1].

ونظير الجواز أيضًا ما استدلّ به الإمام النووي على أن مَنْ حَلف بالله تعالى كاذبًا، فلا كفارة عليه إن كان مكرهًا، بحديث رسول الله (ص): «ليس على مقهور يمين»[2].

فإنه من الواضح أن المستدلّ يرى أن الحديث يشمل مَنْ يكون مقهورًا من المسلمين، كما يشمل من يكون كذلك من الكافرين.

وقال في المبسوط: «وعن الحسن البصري: «التقيّة جائزة للمؤمن إلى يوم القيامة، إلا أنه كان لا يجعل في القتل تقيّة، وبه نأخذ»[3]، وهذا تصريح منه بأنه يرى جوازها بين المسلمين[4].

= ثم دخلت سنة خمس وأربعين ومئة، ذكر ظهور محمد بن عبد الله بن الحسن، ص532.

(1) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص1605، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

(2) علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، عني بتصحيحه وتنسيقه وترقيمه وتحقيقه: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج4، باب النذور، ص99، حديث 4308.

(3) محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، مج12، ص4068.

(4) ومن عجيب قوله مع أنه (ره) يرى جوازها بين المسلمين، كما سيظهر من فقه التقيّة في المذهب الحنفي، إلا أنه قد روى عن جابر بن عبد الله الأنصاري (رض) أنه قال: لا جناح عليّ في طاعة الظالم إذا أكرهني عليها، وشرح قول جابر (رض) بأنه إنما أراد جواز التقيّة في إجزاء كلمة الكفر إذا أكرهه المشرك عليها، فالظالم هو الكافر، قال تعالى: ﴿...وَٱلْكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: الآية 254].

ولست أدري كيف يقع أمثال هذا الرجل الذي يعدّ من الفقهاء الكبار، في مثل

ونقل ابن عابدين في حاشيته المسماة بـ: «حاشية رد المحتار على الدر المختار»: ما ذكره صاحب الدر من شرحه لما جاء في

= تلك السقطات من تحريف الكلِم عن مواضعه، فإن جابر بن عبد الله الأنصاري قد أدرك من الظلمة الذين أجبروه على أشياء كثيرة ما يدفعه إلى مثل هذا القول، فراجع بيعته ليزيد أمام مسلم بن عقبة المري بعد وقعة الحرة، واستنجاده بأمّ المؤمنين أم سلمة، فضلًا عن أحواله أيام معاوية، ويزيد، ومروان بن الحكم، وعبد الملك بن مروان، وولاتهم كالحجاج، ومسلم بن عقبة، وغير هؤلاء، الذين ضجّت كتب التاريخ والحديث من ظلمهم وفجاجة مواقفهم.

ثم أضاف إلى ذلك سقطة أخرى بعدما عرّف التقيّة بقوله: أن يقي نفسه من العقوبة بما يظهره، وإن كان يضمر خلافه، واستدل على جوازها، فقال: فأمّا في حق المرسلين صلوات الله عليهم أجمعين، فما كان يجوز ذلك في ما يرجع إلى أصل الدعوة إلى الدين الحق، وقد جوّزه بعض الروافض لعنهم الله تعالى، ولكن تجويز ذلك محال؛ لأنه يؤدي إلى أن لا يقطع القول بما هو شريعة، لاحتمال أن يكون قد قال ذلك أو فَعَله تقيّة. (محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، مج12، كتاب الإكراه، ص4068 ـ 4069).

وعلى كل حال، فليس هو أول مَنْ ينسب باطلًا إلى فئة من المسلمين دون تحقيق أو تدقيق، فلطالما ظُلمنا ونُسب إلينا ما لا نقوله، فإن فتاوى علمائنا أجمع، أنه عند الخوف على بيضة الإسلام (أي أصل الدين)، ما يؤدي إلى ضياعه، فإنه يجب بذل النفس والمال وكل غالٍ ونفيس، دفاعًا عن الإسلام وأهله، فراجع فتاوى الإمام الخميني في: (روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، طبعة سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، دمشق، سورية، 1418هـ/ 1998م، ج1، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مسائل الشرط الرابع من شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ص425 وما بعدها، وما كتبناه في شروط التقيّة من هذا الكتاب، وموقفنا في الدفاع عن أساس الإسلام مستمدّ من موقف إمامنا الحسين (ع)، وواقعة كربلاء، وثورات آل البيت (ع) عبر التاريخ، كزيد بن علي، وولده يحيى، ومحمد وعبد الله ابنا عبد الله بن الحسن، وغير هؤلاء ممَّن هم أولياؤنا وأئمتنا، حيث كان السلطان يقبل منهم بما دون الاعتراف العلني به، ولكنهم لم يفعلوه لمَّا رأوا ذلك مضيعة للدين، ولا أدري في أي كتاب من كتبنا وجد أننا نجوز التقية للأنبياء في أصل الدعوة إلى الدين.

تنوير الأبصار من شروط الإكراه: «قدرة المكره على إيقاع ما هدد به سلطانًا أو غيره هذا عندهما ـ أبي محمد وأبي يوسف ـ ، وعند أبي حنيفة: لا يتحقق إلا من السلطان، لأن القدرة لا تكون بلا منعة، والمنعة للسلطان، قالوا: هذا اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان، لأن في زمانه لم يكن لغير السلطان من القوة ما يتحقق به الإكراه، فأجاب بناءً على ما شاهد، وفي زمانهما ظهر الفساد وصار الأمر إلى كل متغلب، فيتحقق الإكراه من الكل، والفتوى على قولهما»[1]، وهو صريح بجوازها بين المسلمين، فإن السلطان سلطانهم، ولم يعاصر أبو حنيفة وصاحباه غير سلاطين المسلمين.

ولمَّا خصّ فقهاء الأحناف الإكراه بكتاب فقهيٍّ خاصّ، بحثوا فيه مفهومه وأقسامه وشروطه، وما تفرع عنه من أحكام، مما جعل التعرّف على فقه التقيّة في المذهب الحنفي أمرًا سهلًا، لأن التقيّة ليست إلا ما يعمل لدفع أذى المكرِه وما توعّد به، وفقهها هو الأحكام المتعلقة بذلك، فإنني سأعتمد منهجهم في البحث، مع بيان أقوال المذاهب الأخرى، والموازنة بينها، ومناقشة الأدلّة، كما إنّني سأفرد بحثًا مفصلًا للتقيّة عند الشيعة الإمامية أتناول فيه ما يتفرع عنها من أحكام كليّة تكوّن صورة كاملة عنها.

---

(1) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، تحقيق وإشراف: مركز البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م، ج6، كتاب الإكراه، ص420.

الفصل الأول

التقية في فقه المذاهب الإسلامية
عدا الشيعة الإمامية

أولاً: العلاقة بين التقيّة والإكراه

ثانيًا: تعريف الإكراه

ثالثًا: حدّ الإكراه

رابعًا: شروط الإكراه

خامسًا: أحكام الإكراه

الإكراه

أولًا: العلاقة بين التقيّة والإكراه

التقيّة والإكراه أمران مترابطان يدلّ أحدهما على الآخر، فقد استخدم بعض الفقهاء لفظ «التقيّة» للدلالة على ما يصدر عن المكلَّف من قولٍ أو فعلٍ مخالف لإرادته واختياره، أو لِما يجب عليه الالتزام به من أحكام دينه، واستخدم بعضهم الآخر لفظ «الإكراه»، على أن لفظ «التقيّة» هو الأكثر شيوعًا في فقه الشيعة الإمامية، ولفظ «الإكراه» هو الأكثر شيوعًا في فقه المذاهب الأخرى، وتشبه العلاقة بينهما علاقة السبب بالمسبِّب، وقد ورد كلاهما في القرآن الكريم[1]، والسُنَّة الشريفة[2].

---

(1) قال تعالى: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [سورة النحل: الآية 106]، وقال: ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [سورة آل عمران: الآية 28].

(2) أخرج الطيالسي في مسنده عن جابر، قال: قال رسول الله (ص): ما وقى به المؤمن عرضه فهو صدقة. (سليمان بن داود (أبو داود الطيالسي)، **مسند أبي داود الطيالسي**، مصدر سابق، ج5، ص153)، وأخرج البخاري في صحيحه عن النبي (ص) أنه قال: أي عائشة، إن شرَّ الناسِ منزلةً عند الله مَنْ تَرَكَه أو وَدَعَه الناس اتِّقَاءَ فُحْشِه. (محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس، ص70)، وأخرج ابن ماجة في سُننه عن أبي ذر الغفاري، عن رسول الله (ص) أنه قال: إن الله تعالى =

ثانيًا: تعريف الإكراه

1 ـ الإكراه لغةً

قال ابن فارس: «الكاف والراء والهاء أصل صحيح واحد يدلّ على خلاف الرضا والمحبة، يقال: كرهت الشيء أكرَهُهُ كَرهًا، والكُرْه الاسم، ويقال: بل الكُرْه المشقّة، والكَره أن تكلّف الشيء فتعمله كارهًا»[1].

وقال الفرّاء: «الكُره بالضمّ المَشَقّةُ، يقال: قمتُ على كُرهٍ، أي على مشقّة، قال: ويقال: أقامني فلانٌ على كَرْهٍ بالفتح، إذا أكْرَهَكَ عليه، قال: وكان الكسائي يقول: الكَرْهُ والكُرْهُ لغتان.

وأكْرَهْتُهُ على كذا: حملتهُ عليه كَرْهًا.

وكَرَّهْتُ إليه الشيءَ تكريهًا: نقيض حَبَّبتهُ إليه»[2].

2 ـ الإكراه شرعًا

عرَّفه الكاساني في «بدائع الصنائع» بأنه: «الدعاء إلى الفعل بالإيعاد والتهديد، مع وجود شرائطهما»[3].

= تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه (محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659).

وأخرج الكليني في **أصول الكافي**، عن أبي جعفر (ع) قال: التَّقِيَّةُ في كُلِّ ضَرورةٍ وصاحِبُها أعْلَمُ بها حين تَنْزِلُ به. (محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص217، الحديث1).

(1) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، ج5، باب الكاف والراء وما يثلثهما، ص172، مادة كره.

(2) إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، مصدر سابق، ج6، ص2247، باب الهاء، فصل الكاف، مادة كره.

(3) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب**

وقال السرخسي في «المبسوط»: «اسم لفعل يفعله المرء بغيره فينتفي به رضاه، أو يفسد به اختياره، من غير أن تنعدم به الأهلية في حق المكره، أو يسقط عنه الخطاب»[1].

«والمقصود بالرضا: هو الارتياح إلى فعل شيء والرغبة به، والمقصود بالاختيار: هو ترجيح فعل الشيء على تركه أو العكس»[2].

وقريب منه ما ورد في «رد المحتار» بأنه: «فعل يوجد من المكرِه فَيُحدث في المحل معنى يصير به مدفوعًا إلى الفعل الذي طلب منه»[3].

وعرَّفه الشيخ الأنصاري بأنه «حمل الغير على ما يكرهه»، واشترط لوقوعه اقترانه بوعيد منه مظنون الترتب على ترك ذلك الفعل، مضرٌ بحال الفاعل، أو متعلقه نفسًا، أو مالًا، أو عِرضًا[4].

وخلاصة ما تقدّم: أن الإكراه هو إلجاء المكلَّف أو جعله مضطرًا لقول شيء أو فعله أو كتمانه دون رضاه.

ثالثًا: حدّ الإكراه

اختلف الفقهاء في حدّ الإكراه المبيح شرعًا لقول أو فعل غير الحق، وأن المرفوع به هل هو وصف الفعل وحكمه، أم أنه الحكم

= **الشرائع**، ط1، المكتبة الحبيبية، باكستان، 1409هـ/ 1989م، ج7، ص175، كتاب الإكراه.

(1) محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، مج12، ج24، ص35.

(2) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ط10، دار الفكر، دمشق، سورية، 2007م، ط10، دار الفكر، دمشق، 2007م، ج6، ص4433.

(3) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مصدر سابق، ج6، ص420، مقتبس من المتن.

(4) مرتضى الأنصاري، **كتاب المكاسب**، مصدر سابق، ج3، حقيقة الإكراه، ص311.

دون الوصف، كما اختلفوا في قصر متعلقه على حقوق الله تعالى، أو إمكان تعلّقه بحقوق الآدميين، وغير ذلك من جهات البحث.

وقد قسّم الأحناف الإكراه إلى ثلاثة أقسام:

1 - **الإكراه التام**: وهو الإكراه الملجِئ، أي الذي يوجب الإلجاء ويتحقق معه الاضطرار، ويكون بالتهديد بالقتل والقطع والضرب الذي يخاف منه تلف النفس أو العضو، قلَّ الضرب أو كثر.

2 - **الإكراه الناقص**: وهو الإكراه بما لا يوجب الإلجاء والاضطرار، كالحبس، والقيد، والضرب الذي لا يخاف منه التلف، والتهديد بإتلاف المال(1).

3 - **الإكراه الأدبي**: وهو الإكراه المتحقق من التهديد بحبس أحد الأصول كالوالدين، أو الفروع كالأبناء، وكذلك الإخوة والزوجة وما شابه ممَّن يجب حمايتهم بحكم الشرع، ويفديهم بنفسه بحسب الفطرة الإنسانية(2)، وقد عدّه بعضهم من الإكراه استحسانًا لا قياسًا(3).

وقال الشافعية إنّ الإكراه نوع واحد، وأن المناط فيه حصول الإلجاء لدى المكرَه بحيث يرى نفسه مضطرًا، وهو ما يحصل من

---

(1) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص184؛ محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مصدر سابق، ج5، ص88 وما بعدها.

(2) محمد زكريا البرديسي، **الإكراه بين الشريعة والقانون**، ص372، نقلًا عن: وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، الإكراه، ص4433.

(3) أحمد بن قودر (قاضي زاده أفندي)، **نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار** (وهو تكملة **شرح فتح القدير** للإمام كمال الدين الدين السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي على الهداية)، علّق عليه وخرّج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2003م، ج9، كتاب الإكراه، ص238 وما بعدها.

التهديد بالوعيد المتلف وغيره من الحبس الطويل والضرب الشديد وإتلاف المال، ويختلف باختلاف الناس[1]، وبه قال المالكية[2]، والحنابلة[3]، والأباضية[4]، والزيدية[5]، والظاهرية[6].

---

(1) محيي الدين بن شرف النووي، **كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي**، حققه وعلّق عليه وأكمله بعد نقصانه: محمد نجيب المطيعي، طبعة جديدة مصححة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م، ج18، بيان أن الحبس والقيد إكراه على الردة، ص208؛ زكريا الأنصاري (أبو يحيى)، **تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب** (وعليه المختصر الحاوي لجواهر حاشية الشرقاوي)، تحقيق وإعداد: خلف مفضي جبر المطلق، دار الفكر، دمشق، سورية، 2008م، كتاب الجنايات، باب الإكراه، ص625.

(2) مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** ، مصدر سابق، ج3، ص29.

(3) زين الدين بن عثمان التنوخي الحنبلي (ابن المنجي)، **الممتع في شرح المقنع**، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط2، دار خضر للطباعة والنشر، لبنان، 1418هـ/ 1997م، ج3، ص588 ـ 589، وقد روى فيه قول رسول الله (ص) عندما سُئل عن العذر فقال (ص): خوف أو مرض.

(4) محمد بن يوسف إطفيش، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1406هـ/ 1986م، ج4، ص361، وقد قال فيه: وقد قصر في النيل الإكراه على الشروع بالضرب، والصحيح ما مرّ أنّه تسعُهُ التقية إذا خاف، كما قال: وأجاز بعضهم التكلّم بترحّم الكافر، جلبًا للنفع، أو دفعًا لضرٍّ ما، وذلك إذا احتيج إليه

(5) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار (وبهامشه كتاب جواهر الأخبار والآثار)**، ضبط نصّه ووثق تخريجاته وعلّق عليه: محمد محمد تامر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/ 2001م، ج6، كتاب الإكراه، ص150؛ محمد بن علي الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق محمود إبراهيم زايد، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 1408هـ/ 1988م، ج4، باب الإكراه، ص246، حيث قال: ومن جملة ما يدلّ على الجواز مع مطلق الضرر قوله عزَّ وجلّ: ﴿...إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً﴾ [سورة آل عمران: الآية 28].

(6) علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، مصدر سابق، ج8، ص330، =

رابعًا: شروط الإكراه

ذكر «الكاساني» الحنفي شرطين لتحقق الإكراه[1]:

1 - ينبغي أن يكون المكرِه قادرًا على تحقيق ما أوعد، لأن الضرورة لا تتحقق إلا عند القدرة، ولذا قال أبو حنيفة: إن الإكراه لا يتحقق إلا من السلطان، وقال أبو يوسف، ومحمد: إنه يتحقق من السلطان وغيره، لأن الإكراه ليس إلا إيعادًا بإلحاق المكروه، وهذا يتحقق من كل قادر مسلط[2].

= المسألة 1403، حيث قال: والإكراه كلّ ما سُمِّي في اللغة إكراهًا، وعُرف بالحسّ أنه إكراه.

(1) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص184 ـ 185.

(2) وقد وجّهوا قول أبي حنيفة على ما في **بدائع الصنائع والمبسوط** وغيرهما بأن غير السلطان لا يقدر على تحقيق ما أوعد به، لأن المكرَه يستغيث بالسلطان فيغيثه، فلا يتحقق الإكراه.

ومن العجيب ما عللوا به الاختلاف بين الإمام وصاحبيه أنه اختلاف عصر وزمان لا اختلاف جملة وبرهان، فزعموا أنه في زمن أبي حنيفة لم يكن لغير السلطان قدرة على الإكراه، بينما في زمن الصاحبين كثر الهرج والمرج وأمكن الإكراه لكل قادر متسلط، مع أنه (ره) قد عاصر انهيار الدولة الأموية ونشوء الدولة العباسية مع ما يصحبه مثل هذا التغيير والانتقال في السلطة من هرج ومرج وانقسام، وقد توفي (ره) في عهد المنصور العباسي بينما بقي الصاحبان إلى عصر هارون الرشيد، وللمنصور والرشيد من القوة ما لا يخفى، وهذا من الشواهد على شيوع العقلية التوفيقية بين المتضادات، وإدارة الظهر لحقائق التاريخ، فإن الكثيرين من الباحثين الكبار ـ قديمًا وحديثًا ـ قد ذكروا هذا التعليل، فانظر: علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص184؛ محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، ج9، كتاب الحدود، ص59؛ محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مصدر سابق، ج6، كتاب الإكراه،

ويلاحظ على ما تقدم أن كلا الرأيين يستند إلى تحقق الإكراه واقعًا، فليكن المناط فيه قدرة المكرِه على تحقيق ما أوعد به، سواء كان سلطانًا أم غيره.

2 ـ أن يغلب على رأي المكرَه أو ظنّه، أن المكرِه سيحقق ما أوعد به إذا لم يجبه إلى مطلوبه، وكذا لو أمره دون إيعاد، ولكن غلب على ظنّه أنه لو لم يفعل، لناله عذابه.

لذا عدّ بعضهم أمر السلطان إكراهًا وإن لم يتوعد، بخلاف أمر غيره، وقال ابن عابدين: «الزوج سلطان زوجته، فيتحقق منه الإكراه»[1]، وذَكَرَ لتحقق الإكراه شروطًا أربعة:

1 ـ قدرة المكره على إيقاع ما هدد به، سلطانًا أو لصًّا.

2 ـ خوف المكره إيقاعه بالحال.

3 ـ كون الشيء المكره به متلفًا للنفس أو عضوًا، أو موجبًا عما يعدم الرضا.

4 ـ كون المكره ممتنعًا عمًّا أكره عليه قبل الإكراه لحقه أو لحق آخر، أو لحق الشرع[2].

= ص420؛ وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4434، وغيرها.

فما الضرر في أن يختلف الأستاذ مع تلميذه في مسألة علمية؟!

ومع الأسف فإن هذه العقلية شائعة لدى الكثير من الباحثين في العديد من المذاهب الإسلامية، الذين يدخلون ساحة البحث العلمي بأحكام مسبقة، وبذهنية بعيدة عن الموضوعية.

(1) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مصدر سابق، ج6، ص424.

(2) المصدر نفسه، ج6، متن ص420 ـ 421.

وجعلها آخر خمسة[1]، والظاهر أن الزيادة في الشروط إنما هي من جهة التفصيل في مفهوم الإكراه، فلا يصح إدراجها في الشروط بعدما فرغنا عن تعريفه وبيان مفهومه، والأنسب جعلها ثلاثة:

1 - كون الشيء المكره به متلفًا للنفس، أو لعضوٍ من الأعضاء، أو موجبًا عمّا يعدم الرضا.

2 - غلبة ظن المكرَه أن المكرِه سيحقق ما أوعد به في الحال.

3 - أن يكون الإكراه بغير حق، فلو أجبر المدين على بيع ماله لوفاء ديونه لم يكن من الإكراه المقصود بالكلام.

خامسًا: أحكام الإكراه

يقسم ما يقع عليه الإكراه إلى قسمين: حسي، وشرعي.

والأول، كالأكل، والشرب، والشتم، والكفر، والإتلاف، والقطع عينًا.

والثاني، كالطلاق، والعتق، والتدبير، والرجعة، واليمين، والنذر، والظهار، والإيلاء، والفيء في الإيلاء، والبيع والشراء، والهبة، والإجارة، والإبراء عن الحقوق، والكفالة بالنفس، وتسليم الشفعة وترك طلبها، ونحوها.

وللتصرفات الحسية حكمان، أحدهما يرجع إلى الآخرة، والثاني إلى الدنيا، أمّا ما يرجع إلى الآخرة فثلاثة أنواع: مباح، ومرخص، وحرام، والفرق بين المباح والمرخص إنما هو من جهة انقلاب

---

(1) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج4، ص3064 - 3065، فقد قال في الشرط الثالث: أن يكون الشيء المهدد به مما يشق على النفس تحمله، وهذا يختلف باختلاف الأشخاص، وفي الشرط الرابع: أن يكون المهدد به عاجلًا، فلو كان آجلًا في المستقبل لم يتحقق الإكراه.

وصف الفعل من الحرمة إلى الإباحة في المباح، وارتباط ارتفاع المسؤولية عن الفعل بصيرورته مباحًا، بينما يبقى وصف الفعل المرخص فيه على حاله من الحرمة وإن ارتفعت المسؤولية عنه بالإكراه، لذا يقال له مرخص فيه.

1 ـ أحكام الإكراه في التصرفات الحسية

أ ـ الأحكام الراجعة إلى الآخرة

أولًا: المباح

وهو حكم أكل الميتة، والدم، ولحم الخنزير، وشرب الخمر، عند الإكراه، واشترط الأحناف للإباحة كون الإكراه تامًّا، أي كان الوعيد وعيد تلف، فيباح له التناول، ويحرم عليه الامتناع؛ لأنه من إلقاء النفس في التهلكة، وقد نهى عنه تعالى بقوله: ﴿...وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[1]، ولا يتحقق الإكراه بالإجاعة حتى يجيئه من الجوع ما يخاف منه تلف نفسه أو عضوٍ من أعضائه، فمجرد الإيعاد بها لا يحقق الإكراه، وقال باقي الفقهاء بالإباحة عند تحقق الإكراه عرفاً، بناءً على ما ذهبوا إليه من أن الإكراه الناقص بحسب تصنيف الأحناف هو إكراه يثبت له عندهم حكم الإكراه التام.

واستدلوا على تغيير صفة الفعل من الحرمة إلى الإباحة بقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ﴾[2]، وذلك بناءً على أن الاستثناء من الحرمة للاضطرار إباحة، فتتغيّر بذلك صفة الفعل.

---

(1) سورة البقرة: الآية 195.

(2) سورة الأنعام: الآية 119.

ولا يخفى ما في هذا الاستظهار من المسامحة وذلك لجهات عدة:

أولها: ما ذكره تعالى في كتابه الكريم في آيات الاضطرار غير الآية السابقة من أن المرفوع هو الإثم؛ أي المسؤولية عن العمل وليس صفته، كما في قوله عزَّ من قائل: ﴿...فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[1]، أي لا عقاب عليه، والباغي هو الذي يفعل الحرام من غير ضرورة، والعادي الذي يتجاوز مقدار الضرورة، فإنه من المتسالم عليه عند الفقهاء أن أكل الميتة ولحم الخنزير عند الاضطرار درءاً لخطر الموت، إنما هو جائز بالمقدار الرافع لذلك الخطر، ولو كان هنالك تغيير لصفة الفعل ليصبح أكل الميتة أو الخنزير حلالاً لسُمِحَ للآكل الوصول إلى حدّ الشبع والامتلاء.

وكذلك قوله تعالى: ﴿...فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]، والمخمصة: المجاعة الشديدة، وغير متجانف لإثم: أي غير مائل ومختار له، فأبقى وصف الإثم وعَذَرَ صاحبه للاضطرار، فلم يغيّر المولى صفة الفعل.

وقوله جلَّ شأنه: ﴿...فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

وقوله أيضاً: ﴿...فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[4].

---

(1) سورة البقرة: الآية 172.

(2) سورة المائدة: الآية 3.

(3) سورة النحل: الآية 115.

(4) سورة الأنعام: الآية 145.

فإن ما بيَّنه تعالى في هذه الآيات هو أن المضطر المقتصر على قدر ما يرفع الضرورة يغفر الله له تجاوزه ويرحمه؛ لاضطراره، وهذا شاهد على أن المرفوع هو الإثم وليس الوصف، فالفعل باقٍ على صفته، ويشهد له قوله تعالى: ﴿...فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾، فإن التعبير بالمغفرة يستلزم بقاء وصف الحرمة على حاله، لأن رفع الإثم عن المضطر مع بقاء الحرمة يصدق عليه أنه مغفرة ورحمة، ويكون ذكرهما لغوًا لو انقلبت صفة الفعل إلى الإباحة، مما يظهر معه خطأ هذه القسمة في حكم ما يقع عليه الإكراه من التصرفات الحسية بالنسبة إلى الآخرة، فليس في البين إلا الرخصة مع بقاء وصف الفعل على حاله.

يضاف إلى ذلك أنّ حرمة الشيء حكم شرعي مفاده الردع عنه مع العقاب على فعله، وهو مرتبط بطبيعته ومتفرع عنها، وهي لا تتغير عند الاضطرار، فالخمر تبقى مذهبةً للعقل وأمّ الخبائث لما تجرّه على شاربها من عوارض السكر وغيرها، وإن كان مضطرًا، وكذلك الميتة والدم ولحم الخنزير، فإن ما فيها من مفاسد مادية يبقى ثابتًا في حال الاضطرار، ما يعني بقاء صفة الفعل على حالها وإن ارتفعت المسؤولية عنه للاضطرار، أي وجد ما يعطل التفريع، وقد بيّن الله تعالى أن حرمة الشيء تتفرع على خبثه، فقال في كتابه الكريم: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[1]، ومراده من الإثم هنا المعصية على اختلاف أنواعها بحسب السياق وليس العقاب، فالإثم يطلق على كليهما، كما إنّ

(1) سورة الأعراف: الآية 33.

الآية المباركة صريحة في وجود مفاسد واقعية ظاهرة وخافية في متعلقات الأحكام، أحصاها الله تعالى وجعل الحكم بالحرمة على أساسها.

فالحرام هو الممنوع الذي يبغضه المولى ويمنع عنه لخبثه وفحشه، ويستحق مرتكبه العقوبة عليه، وهو يصلح للدلالة على كلا الأمرين، أي الخباثة أو الممنوعية، والعقوبة، إلا أن ما ذكروه من التفرقة بين المباح بالاضطرار وبين المرخّص فيه، من أنه في الأول تتغير صفة الفعل من الحرمة إلى الإباحة، وهو يعني ارتفاع صفتي الخباثة والفحش الواقعيتين عن الشيء المضطر إليه، مضافًا إلى ارتفاع المسؤولية عنه؛ إذ لا معنى محصل لقولهم «ارتفاع صفة الفعل» إلا هذا، بينما تبقى في الثاني ـ المرخّص فيه ـ الصفة على حالها وإن ارتفعت المسؤولية، هو كلام غريب، إذ الخباثة والفحش أمران تكوينيان في الحسيات لا تطالهما يد التشريع، فتكون الإباحة بمعنى رفع المسؤولية والرخصة، وليست تغييرًا في صفة الفعل، فما ذكروه من الدليل على تغيير صفة الفعل في المباح لا يدلّ على المطلوب.

ولا يمكن الاستدلال على ما ذكروه بما روي عن أئمة أهل البيت (ع): «الكلام ثلاثة، صدق، وكذب، وإصلاح بين الناس»، حيث نفى صفة الكذب عن الكلام في الإصلاح ولو كان غير مطابق للواقع لعدم وروده من طريق صحيح، ولاعتباره دليلًا خاصًا على مطلب خاص.

ثانيًا: المرخص فيه

وهو إجراء كلمة الكفر على اللسان، مع اطمئنان القلب بالإيمان، شريطة كون الإكراه تامًا عند الأحناف، ولم يشترط

المالكيّة(1)، والحنابلة(2)، والشافعية(3)،

(1) محمد بن يوسف (أبو حيان الأندلسي)، **تفسير البحر المحيط**، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010م، ج2، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران، ص443 وما بعدها، حيث قال: وظاهر الآية يقتضي جواز موالاتهم عند الخوف منهم، وقد تكلَّم المفسرون هنا في التقيّة؛ إذ لها تعلق بالآية، فقالوا: أمَّا الموالاة بالقلب فلا خلاف بين المسلمين في تحريمها، وكذلك الموالاة بالقول والفعل من غير تقيّة، ونصوص القرآن والسُنَّة تدلّ على ذلك، والنظر في التقيّة يكون فيمن يُتقى منه؟ وفي ما يبيحها؟ وبأي شيء تكون من الأقوال والأفعال؟ فأمَّا مَنْ يُتقى منه فكل قادر غالب يكره بجور منه، فيدخل في ذلك: الكفار، وجورة الرؤساء، والسلابة، وأهل الجاه في الحواضر. قال مالك: وزوج المرأة قد يكره؛ وأمَّا ما يبحها: فالقتل، والخوف على الجوارح، والضرب بالسوط، والوعيد، وعداوة أهل الجاه الجورة، وأمَّا بأي شيء تكون من الأقوال؟ فبالكفر فما دونه من: بيع، وهبة، وغير ذلك، وأمَّا من الأفعال: فكل محرم، وقال مسروق: إن لم يفعل حتى مات دخل النار، وهذا شاذ.

وكذلك: عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، **تفسير ابن عطية** (المُحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، طبعة محققة عن نسخة آياصوفيا ـ استانبول، رقم (119) المحفوظة صورتها في مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011م، مج1، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران، ص420، حيث قال: وأمَّا بأيّ شيء تكون التقيّة ويترتب حكمها؟ فذلك بخوف القتل، وبالخوف على الجوارح، وبالضرب بالسوط، وبسائر التعذيب، فإذا فُعِل بالإنسان شيءٌ من هذا أو خافه خوفًا متمكنًا فهو مُكْرَهٌ وله حُكْمُ التقيّة. والسجن إكراه، والتقييد إكراه، والتهديد والوعيد إكراه، وعداوة أهل الجاه الجَوَرة تقيّة.

(2) عبد الله بن أحمد (ابن قدامة)، **المغني**، مصدر سابق، ج10، فصل في الإكراه على الإسلام، ص105، حيث قال: ومَنْ أُكرهَ على الكفر، فأتى بكلمة الكفر، لم يصر كافرًا، وبهذا قال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي...، ونقل عن الإمام أحمد اشتراطه أن يخاف على نفسه أو على بعض أعضائه التلف إن لم يفعل.

(3) عماد الدين بن محمد الطبري الكيا الهرّاسي، **أحكام القرآن**، ط1، دار الكتب =

والزيدية[1]، والظاهرية[2]، والأباضية[3]، كون الإكراه تامًا في حصول الرخصة، فالإجراء محرم في نفسه، ولكن ثبوت الرخصة فيه غيَّر حكم الفعل، فرفع المؤاخذة دون أن يغير وصفه وهو الحرمة، قال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾[4].

والامتناع عنه أفضل، ولو أدّى ذلك إلى قتله، لأنه جاد بنفسه في سبيل الله تعالى، ويدل على الترخيص رواية عمار[5]، وعلى

= العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/ 2001م، مج2 (3 ـ 4)، ج3، ص246؛ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج12، ص263.

(1) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، مصدر سابق، ج6، كتاب الإكراه، ص150، حيث يقول: والإكراه يكون بوعيد القادر، إمَّا بقتلٍ أو قطع عضوٍ، أو ضربٍ، أو طعنٍ بذي حدّ، وهذا مؤثِّر إجماعًا... والضَّابط التضرّر، ومنه القيد والكتفُ وطَرحُ العمامة، والجرّ بالرِّجل في الملأ فَيُؤَثِّر فيمن له رُتبةُ علمٍ أو شرفٍ....

(2) علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، مصدر سابق، ج8، كتاب الإكراه، ص329، مسألة (1403).

(3) محمد بن يوسف إطفيش، **تيسير التفسير للقرآن الكريم**، مصدر سابق، ج7، ص97.

(4) سورة النحل: الآية 106.

(5) أخرج عبد الرزاق وابن سعد وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه والحاكم وصححه، والبيهقي في الدلائل، من طريق أبي عبيدة بن محمد بن عمار، عن أبيه قال: أخذ المشركون عمار بن ياسر، فلم يتركوه حتى سبّ النبي (ص) وذكر آلهتهم بخير، ثم تركوه، فلما أتى رسول الله (ص) قال: شرّ ما تُرِكْت حتى نلت منك، وذكرت آلهتهم بخير، قال (ص): كيف تجد قلبك؟، قال: مطمئن بالإيمان، قال (ص): فإن عادوا فعد، فنزلت: ﴿...إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ﴾ (النحل). (عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، مصدر سابق، ج4، ص248 ـ 249).

أفضلية الامتناع رواية الرسولين إلى «مسيلمة»[1].

وألحق الأحناف بحكم إجراء كلمة الكفر شتم المسلم، وخالفهم بقية المذاهب فقالوا بجوازه ولو كان الإكراه بوعيد غير متلف، فالمناط عندهم في جميع المسائل هو تحقق الإكراه عرفًا كما بيّناه سابقًا[2]، وعلّل الأحناف قولهم: بأن شَتمه حرام على كل حال، بقوله (ص): «كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»، إلا أنه رُخِّص في التعرض إليه لعذر الإكراه، وأثر الرخصة سقوط المؤاخذة دون الحرمة، وقالوا أيضًا: إن الامتناع عنه أفضل.

ومثله أيضًا: إتلاف مال المسلم، لأن حرمة ماله كحرمة دمه، ولكنه رُخِّص له إتلاف مال المسلم حال المخمصة؛ لعذر الإكراه، ولو امتنع حتى قُتل، لا يأثم، بل يثاب، لأن الحرمة قائمة، وهو بالامتناع قضى حق الحرمة، فكان مأجورًا لا مأزورًا، ومثله أيضًا مال نفسه، لما روي عنه (ص): «قاتل دون مالك».

---

(1) ذكر ابن أبي شيبة في مصنّفه، قال: حدثنا ابن علية عن يونس، عن الحسن، أن عيونًا لمسيلمة أخذوا رجلين من المسلمين فأتوه بهما، فقال لأحدهما: أتشهد أن محمدًا رسول الله، قال: نعم، فقال: أتشهد أن محمدًا رسول الله، قال: نعم، قال: أتشهد أني رسول الله، قال: فأهوى إلى أذنيه، فقال: إني أصمّ، قال: ما لكَ إذا قلت لك: تشهد أني رسول الله، قلتَ: إني أصمَ، فأمر به فقُتل، وقال للآخر: أتشهد أن محمدًا رسول الله؟ قال: نعم، فقال: أتشهد أني رسول الله؟ قال: نعم، فأرسله، فأتى النبيّ (ص) فقال: يا رسول الله: هلكت، قال: وما شأنك؟، فأخبروه بقصته وقصة صاحبه، فقال: أمّا صاحبك فمضى على إيمانه، وأمّا أنتَ فأخذت بالرخصة. (عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج7، ص642).

(2) انظر: بحث حد الإكراه، ص353 من هذا الكتاب.

وأمّا إذا كان الإكراه ناقصًا كالحبس والقيد والضرب الذي لا يخاف منه تلف النفس أو العضو، فإنه لا يرخص له إجراء كلمة الكفر على لسانه أصلًا، ويحكم بكفره لو أجراها، وإن قال: كان قلبي مطمئنًا بالإيمان فلا يصدَّق، ويأثم بشتم المسلم وإتلاف ماله، لأن الضرورة لم تتحقق.

وألحقوا بالإكراه الناقص ما لو كان الإكراه تامًّا ولكن في أكبر رأي المكرَه أن المكرِه لا يحقق ما أوعد به، فإنه لو فعل أثم؛ لانعدام الإكراه شرعًا.

ولا يخلو ما ذكروه من الإشكال، فإن المناط في تحقق الإكراه والاضطرار ينبغي أن يكون راجعًا إلى دلالات القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة بعدما تحدَّث القرآن الكريم والسنة الشريفة عن ذلك، فقوله تعالى: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[1]، في سورة النحل الآية (108) النازلة في حق عمار بن ياسر (رض) إنما جعلت مطلق الإكراه مناطاً في جواز نيله من النبيّ (ص) أو النطق بكلمة الكفر، وقوله عزَّ من قائل: ﴿وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ إنما هو إشارة إلى أن الإكراه لا يتحقق في الكفر القلبي، فكفر الباطن لا يكون إلا اختياريًّا وحقيقيًّا، وقد بيّن الله تعالى أن المذموم في الآية المباركة هو الذي كفر باختياره وارتدّ عن إيمانه، لا الذي أظهر كلمة الكفر على لسانه مكرهًا وقلبه مطمئن بالإيمان[2].

كما إنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ﴾، شامل لمطلق الإكراه، لا لخصوص الإكراه الملجئ القائم على الإيعاد بالقتل ونحوه،

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

(2) روح الله الموسوي الخميني، **المكاسب المحرّمة**، مطبعة مهر، قم، إيران، 1381هـ.ق، ج2، ص141.

فمناط الرخصة المبيّنة في الآية الكريمة هو تحقق مطلقه، وقد ذهب إلى هذا الرأي الشيعة الإمامية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية[1]، حيث رخصوا التلفّظ بالكفر عند الإكراه الناقص، ولكنه لا داعي للاستدلال على رجحان رأيهم بأن الكثير من حوادث الإكراه على الكفر في بدء الإسلام كانت إكراهًا ناقصًا[2]، بعد كون ظاهر الآية المباركة دالًا على أن مطلق الإكراه ـ تامًا كان أم ناقصًا ـ علّة للترخيص، فحتى لو فرض أن عمارًا (رض) كان مهددًا بالقتل كما فُعِلَ بأبويه (رض)، فإن المورد لا يخصص الوارد، خصوصًا بعد بناء الاستثناء من المؤاخذة في الآية المباركة على مطلق الإكراه.

فتدلّ الآية على أن مناط الرخصة في القول المخالف للحق هو تحقق الإكراه عرفًا وهو الأعمّ من كونه تامًا أو غير تام، وتدلّ على ذلك أيضًا روايات السُنَّة الشريفة، كرواية عمرو بن مروان قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: قال رسول الله (ص): رفع عن أمتي أربع خصال، خطؤها، ونسيانها، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[3]، وقوله: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[4]»[5].

وكرواية ابن عباس وأبي ذر الغفاري، عن رسول الله (ص) أنه

(1) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج6، ص4439.

(2) المصدر نفسه، ج6، ص4439.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

(4) سورة النحل: الآية 106.

(5) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الكفر والإيمان، باب ما رفع عن الأمة، ص462، الحديث1.

قال: «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه»[1]، والتجاوز والرفع بمعنى واحد هو رفع المؤاخذة.

كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]، فإنه يدلّ على رفع الأحكام الحرجة عن المكلّفين، ولا شكّ موارد الإهانة ولو كانت دون الإتلاف من موارد الحرج الذي هو أمر نسبي يختلف باختلاف الأشخاص وشأنيتهم.

كما يدل إطلاق متعلق الإكراه في روايتيّ «ابن عباس» و«عمرو بن مروان» المتقدمتين على رفع المسؤولية عن مطلق عمل المكره، إلا ما خرج بدليل، وكذلك لا يصح ما ذهبوا إليه من أن الامتناع عن شتم المسلم عند الإكراه عليه ولو أدّى إلى قتل المكرَه أفضل من شتمه؛ مستندًا إلى قوله (ص): «كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه»[3]، وكذلك ما ذكروا من أفضلية امتناع المكره على إتلاف مال أخيه المسلم ولو أدى إلى قتله، بناءً على أن حرمة مال المسلم حرمة دمه، وكذلك لو أكره على إتلاف ماله فامتنع حتى قتل؛ لما روي عنه (ص): «قاتل دون مالك».

فإن إلحاق شتم المؤمن، وإتلاف ماله، بأحكام إجراء كلمة

---

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس.

(2) سورة الحج: الآية 78.

(3) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج8، باب النهي عن الفحشاء والتهاجر، ص11؛ أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج2، ص277؛ علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **أمالي المرتضى**، مصدر سابق، ج3، ص82، المجلس الثامن والأربعون، وغيرهم من المدرستين.

الكفر على اللسان، من أن الرخصة فيه ثابتة، وإن كان الامتناع عنه أفضل ولو أدّى إلى قتله، غريب جدًّا، فإن أفضلية الامتناع والتي مستندها رواية «مسيلمة» إنما وردت في إجراء كلمة الكفر، حيث إن الثبات على الإيمان كما جاء في الرواية، كان أفضل، ولا علاقة لهذا بشتم المؤمن، ومن المعلوم أن مَنْ جاز له النطق بكلمة الكفر خوفًا على نفسه، جاز له النطق بما دون ذلك، لكن وجود أفضلية الامتناع عن الأمر المهم لا تعني ثبوت أفضلية الامتناع عمّا هو دونه في الأهمية، وما استدلّوا به من الحديث الشريف «كلّ المسلم على المسلم حرام...» غير تام، فإن العموم هنا متعلق بما يرتبط بالمسلم في الأحوال العادية، بحيث إن الاعتداء على أي جهة منه أو مختصّ من مختصاته حرام، ولا علاقة له بظرف الإكراه.

فمجرد وجود ما ظاهره الإطلاق أو العموم، لا يعني حمل الكلام عليه دون النظر إلى ظرف صدوره، كقوله (ص): «خير الأعمال الصلاة على وقتها»، فإنه لا يعني أنها أفضل من إنقاذ غريق، أو حريق، أو من النجاة بنفسه من نازلة توشك أن تقع به، لذا لم يفتِ بأفضليتها في مثل هذه الموارد أحد، إنما هي خيرها مطلقًا في ظرف الاختيار، بينما أوجب الفقهاء قطعها أو تأخيرها لأجل الإنقاذ، مع أن الرواية مطلقة كما هو واضح، ولكن ظرف الاضطرار ليس ملحوظًا في ذلك الإطلاق، وكذلك الحال هنا.

وأمَّا ما ذكروه من أفضلية القتل على إجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمئنان القلب بالإيمان شريطة كون الإكراه تامًّا مستدلًّا على الترخيص برواية عمار، وعلى أفضلية الامتناع برواية الرسولين إلى مسيلمة فهذا أيضًا استدلال قاصر كسابقه، لأن في رواية عمار تصويب لفعل عمار، وحضّ على مثله لو عاد الكفار إليه بقوله (ص): «فإن عادوا فعد»، ولو كان القتل هو الأرجح لكان

عليه (ص) أن يبيّن له، فإن عمارًا (رض) ليس ممَّن يضنّ بنفسه عن الشهادة لو كانت مطلوبةً منه، وقد صحّ عن رسول الله (ص) أنه قال فيه: «عمار مع الحق».

«وقال علي حين قُتِل عمار: إن امرأً مِنَ المسلمين لم يعظم عليه قتل ابن ياسر ويدخل عليه المصيبة الموجعة لَغَيرُ رشيد، رحم الله عمارًا يوم أسلم، ورحم الله عمارًا يوم قتل، ورحم الله عمارًا يوم يبعث حيًّا، لقد رأيت عمارًا وما يذكر من أصحاب رسول الله (ص) أربعة إلا كان رابعًا، ولا خمسة إلا كان خامسًا، وما كان أحد من قدماء أصحاب رسول الله (ص) يشك أن عمارًا قد وجبت له الجنة في غير موطن ولا اثنين، فهنيئًا لعمار بالجنة، ولقد قيل: إن عمارًا مع الحق والحق معه، يدور عمار مع الحق أينما دار، وقاتل عمار في النار»[1].

والرواية الثانية قاصرة عن بيان الأفضلية؛ لأن مجرد الأخذ بالعزيمة لم يثبت أنه أفضل من الأخذ بالرخصة بنحوٍ دائم، وليس في الرواية أكثر من أن الذي اختار القتل قد بقي على إيمانه، والذي اتقى أخذ بالرخصة، لاسيما مع وجود روايات تقول: «إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه»[2]، كما روي عنه (ص)

---

(1) علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، مصدر سابق، ج43، ص476؛ علي المتقي بن حسام الدين الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، مصدر سابق، ج13، ص538 ـ 539؛ وروى ابن حجر في الإصابة أن رسول الله (ص) قال: قاتل عمار وسالبه في النار.

(2) أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج3، باب كراهية ترك التقصير والمسح على الخفين، ص140؛ علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، مصدر سابق، ج3، باب الصيام في السفر، ص162.

أنه قال: «ليس من البر الصوم في السفر»[1]، بناءً على كون الفطر في السفر عندهم رخصة، أو قوله (ص) عن الصائمين: «أولئك هم العصاة»[2] على ما في بعض الروايات، فإنه (ص) بناءً على تلك الروايات قد قدَّم الرخصة على العزيمة، كما إنّ رواية الرسولين إلى مسيلمة رواية في واقعة قد يكون الأنسب فيها الأخذ بأشق الأمرين أو تصويب التضحية بعد وقوعها، فلا تصلح لوحدها أن تكون دليلًا.

لذا، إن كان ولا بد، فإن على المستدلّ أن يأتي بأدلة أخرى غير هذه ليتمّ له الاستدلال.

ثالثًا: ما لا يباح ولا يرخص (المحرم)

وهو قتل المسلم بغير حق، واستدلوا له بقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[3]، وألحقوا به قطع عضوٍ من أعضائه، وكذلك ضربه ضرباً مهلكاً، واستدلوا له بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟ بُهْتَٰنًا

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج10، أبواب من يصح منه الصوم، باب وجوب الإفطار في السفر في شهر رمضان، ص177، حديث10؛ محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج2، كتاب الصوم، ص238؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **الجامع الصحيح وهو سُنَن الترمذي**، مصدر سابق، ج2، باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر، ص107.

(2) مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح**، مصدر سابق، ج3، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، ص142؛ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **الجامع الصحيح وهو سُنَن الترمذي**، مصدر سابق، ج2، باب ما جاء في كراهية الصوم في السفر، ص107، حديث705.

(3) سورة الأنعام: الآية 151.

وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾[1]، كما ألحقوا به ضرب الوالدين قلَّ أو كَثُرَ، لقوله تعالى: ﴿...فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾[2]، وقالوا: إن النهي عن التأفف نهيٌ عن الضرب بالأولوية، فالنهي عن الأقلّ نهيٌ عن الأكثر، وفي «فتاوى قاضيخان» للفرغاني الحنفي: «إذا أكره الرجل بقتل أو إتلاف عضو من أعضائه على أن يقتل رجلًا مسلمًا فقتَله، فهل يصحّ مثل هذا الإكراه؟ وهل يحكم على القاتل بالقصاص أو لا؟ قال أبو حنيفة ومحمد: يصحّ الإكراه ويجب القصاص على المكرِه دون المأمور، وقال أبو يوسف: يصحّ الإكراه ولا يجب القصاص على أحد، وكان على الآمر دية المقتول في ماله في ثلاث سنين، ثم نقل عن زفر إن هذا الإكراه باطل ويجب القصاص على القاتل»[3].

أمَّا الزنا فإنه لا يباح ولا يرخص للرجل بالإكراه، ولو كان تامًّا، وألحق «الكاساني» المرأة بالرجل أيضًا، لأن حرمته ثابتة في العقول قبل ورود الشرع، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾[4]، وما كانت حرمته ثابتة بالعقول فلا يحتمل الرخصة بحال[5]، ووافقهم على ذلك الأباضية[6]، وقال المالكية

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 58.

(2) سورة الإسراء: الآية 23.

(3) حسن بن منصور (قاضيخان الأوزجندي الفرغاني)، **فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، اعتنى بها: سالم مصطفى البدري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009م، كتاب الإكراه، ص402.

(4) سورة الإسراء: الآية 32.

(5) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء) **بدائع الصنائع**، مصدر سابق، ج6، ص187، وكذلك: وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4442.

(6) محمد بن يوسف إطفيش، **تيسير التفسير للقرآن الكريم**، مصدر سابق، ج7، ص99.

والشافعية[1] بجوازه للرجل وللمرأة عند تحقق الإكراه، وأجازه الحنابلة[2] والزيدية[3] للمرأة دون الرجل.

ولا يخفى أن استدلالهم على حرمة القتل بقوله تعالى: ﴿...وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ﴾[4]، وكذلك استدلالهم على حرمة قطع عضو من أعضائه، أو ضربه ضرباً مهلكاً، بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[5]، قائم على إجراء الإطلاق الأحوالي في قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ﴾، وفي قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ﴾، الشامل لحالتيّ الاختيار والإكراه، وإجراء مثل هذا الإطلاق لا يخلو من مناقشة، بدعوى أن ظاهر حال كل متكلم أنه آخذ بالظروف العادية المتعلقة بموضوع كلامه، دون الظروف الطارئة والخاصة، وإلا لكنا بحاجة إلى استثناء حالة الإكراه عند ذكر جميع الأحكام، وهو ما لا نجده في الكتاب الكريم.

ولا يخفى أن احتمال دخالة الظرف الطارئ في إخراج المكرَه

---

(1) مالك بن أنس، **المدونة الكبرى**، مصدر سابق، ج3، ص29؛ عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعيّة**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010م، الكتاب الرابع: في أحكام يكثر دورها ويقبح بالفقيه جهلها، ص307.

(2) عبد الله بن أحمد (ابن قدامة)، **المغني**، مصدر سابق، ج10، ص158 ـ 159، فصل: ولا حدّ على مكرهةٍ في قول عامة أهل العلم، والفصل الذي يليه: وإن أكره الرجل فزنى.

(3) أحمد بن يحيى بن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار**، مصدر سابق، ج6، كتاب الإكراه، ص153، مسألة: ولا يباح الزنا بالإكراه إجماعًا، ويصحّ إكراه المرأة...

(4) سورة الأنعام: الآية 151.

(5) سورة الأحزاب: الآية 58.

عن حكم المسألة يمنع من التمسك بالإطلاق لكونه من التمسك به في الشبهة المصداقية، وفي مثله نرجع إلى القدر المتيقن وهو ما يرتبط بحالة الاختيار، لذا عدّ تلك الأفعال من المحرّمات عند الإكراه التام يتوقف على وجود أدلة إضافية، ولا شكّ في وجودها في بعض الموارد كقولهم (ع): «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»[1]، وغيرها من الروايات الدالة على حرمة قتل المسلم حتى مع الإكراه التام، وكذلك حرمة ضربه ضربًا مهلكًا لكونه كالقتل فيستدلّ عليها بالرواية السابقة وأمثالها.

كما إنّ استنادهم إلى الإطلاق في الآية المباركة: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[2]، يمنع من تقييدهم الضرب بما يكون مهلكًا، فلا بد من حرمة مطلق الأذى حتى لو كان الإكراه تامًّا، ولم يفتِ بهذا أحد.

وأمّا الزنى فشمول حرمته مع الإكراه ـ لو قلنا به ـ للمرأة كما هو للرجل هو صحيح، لأن المولى جلَّ شأنه قد ذكر في كتابه الكريم: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[3]، فنسب الفعل إليهما، فلا يصحّ أن يقال إنها لا تفعل شيئًا سوى التمكين، ليقتصر بحكم الحرمة على الرجل دونها في حال الإكراه، بل لا بد من جعلهما في الحكم على حد سواء.

وأمّا أصل الحكم بالحرمة حال الإكراه التام استنادًا إلى ما ذكروه فإنه أيضًا ليس تامًّا، إذ يجري فيه ما جرى في سابقه من الاعتراض على شموله لحالة الإكراه، كما ذكرناه في مناقشة

---

(1) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، باب التقية، ص259، حديث 310.

(2) سورة الأحزاب: الآية 58.

(3) سورة النور: الآية 2.

استدلالهم على تحريم القتل والضرب المهلك عند الإكراه التام، وهو بحاجة إلى أدلة أخرى غير الآية الكريمة.

وأمّا ما ذكره من أن حرمة الزنى ثابتة بالعقول[1] قبل ورود الشرع فلا تحتمل الرخصة بحال، فهو مبني على أن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص، ومن المعروف أن ما نحن فيه ليس من مورده، فإن الحكم العقلي الذي لا يخصص هو الحكم العقلي القطعي الذي لا علاقة له بالاعتباريات، ولا تعرض عليه عناوين ثانوية، كقولنا: الجزء أصغر من الكل، والضدان لا يجتمعان، وما شابه.

نعم، يمكن التمسك بدليل نفي الحرج لإثبات حرمة الزنا مع الإكراه التام باعتبار أن تجويزه له حرج على الطرف الآخر، وهو منفي بذلك الدليل.

ب ـ الأحكام الراجعة إلى الدنيا

النوع الأول: حدّ المسكر، وحكم تصرفات السكران، وحدّ السارق.

قال الأحناف: لا يحدّ المكرَه على الشرب إذا كان الإكراه تامًّا، لأن الحد زاجر عن الجناية مستقبلًا، والشرب خرج عن كونه جنايةً بالإكراه، وصار مباحًا، بل واجبًا عليه لوجوب صيانة النفس عن الإلقاء في التهلكة، وأمَّا إذا كان الإكراه ناقصًا فإنه لا يوجب تغيّر الفعل عمَّا كان عليه قبله، فلا يوجب تغيّر حكمه، فيجب الحدّ على الشارب، لأنه ارتكب حرامًا، فيطبق عليه حكمه.

---

(1) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4442؛ علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص187.

وقال جمهور الفقهاء والشيعة الإمامية: لا يحدّ المكرَه على شرب الخمر، وإن لم يكن الوعيد وعيد تلف، بل يكفي تحقق الإكراه ولو كان ناقصًا، لقوله (ص): «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه»[1].

وقال الجميع: لا تنفذ تصرفات السكران الشارب مكرهًا، وقال الشيعة الإمامية، والظاهرية، والحنابلة، في إحدى الروايتين عن أحمد: إنها لا تنفذ مطلقًا، أي ولو كان مختارًا؛ لعدم التفاته إلى قوله وفعله، بينما احتجّ القائلون بنفاذها حالة الاختيار بالتغليظ عليه والزجر له، ولا يخفى ما في هذه الحجة، لإمكان وقوع ذلك التغليظ والمشقة على غيره، كما في الطلاق وغيره من أصناف المعاملات والإيقاعات، فما ذهب إليه الشيعة الجعفرية والحنابلة في إحدى الروايتين عن أحمد هو الصحيح.

كما قال الأحناف: إن السارق المكره لا يحدّ؛ لحديث الرفع المتقدم، ولأن الحدود تدرأ بالشبهات، وأوجبوا عليه الحد إذا كان الإكراه ناقصًا؛ لعدم الضرورة إلى فعل السرقة، بينما اكتفى باقي

---

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس؛ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الكفر والإيمان، باب ما رفع عن الأمة، ص462، الحديث1، وفيه: قال رسول الله (ص): رفع عن أمتي أربع خصال، خطأها، ونسيانها، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿...رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ﴾ [سورة البقرة: الآية 286]، وقوله: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [سورة النحل: الآية 106].

الفقهاء، والشيعة الإمامية برفع الحد بتحقق الإكراه مطلقًا؛ عملًا بظاهر الحديث.

النوع الثاني، وفيه مبحثان:

أولًا: الإكراه على الكفر

أجمع الفقهاء بأن المكرَه إكراهًا تامًا على الكفر لا يُحكم بكفره إذا كان قلبه مطمئنًا بالإيمان، وشدَّد المالكية بلزوم كون الإكراه التام بالقتل فقط دون غيره، بدعوى أن غير القتل أقل خطورة من الكفر، وهو مخالف لظاهر القرآن الكريم.

وإذا كان الإكراه ناقصًا فقد قال الشيعة الإمامية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، بعدم ردته وكفره، عملًا بقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

وقالت الحنفية والمالكية بردته وكفره؛ لأنه ليس بمكرهٍ حقيقةً، إنما دفعَ الغمّ عن نفسه، والرأي الأول هم الموافق لما نزل به القرآن الكريم.

ومن العجيب ما ذكروه في حكم مَنْ أُكره على الصلاة لشيء يعتبر شركًا في الإسلام، فصلى مستقبلًا له، وقلبه مطمئن بالإيمان، حيث حكموا بعدم كفره شريطة أن لا يخطر بباله شيء، وليحمل عمله على الإجابة إلى ظاهر ما دعي إليه مع سكون قلبه بالإيمان، وحكموا بكفره لو خطر في قلبه شيء كأن ينوي بأنه يصلي لله تعالى، لأنه بزعمهم بطل إكراهه، فلو صرَّح بعدها بأنه كان ناويًا

---

(1) سورة النحل: الآية 106.

لذلك، فقد أقرّ بإعلان نيته أنه لم يعد مكرهًا، ووقعت صلاته للصنم دون إكراه، فيحكم بكفره، ولا يصدق قضاء وإن احتمل صدقه في ذلك بينه وبين الله تعالى[1].

ولا شكّ في أن مَنْ توجَّه إلى الله تعالى بصلاته وأمكنه التخلص من الإكراه على الشرك بهذه الطريقة هو أحسن حالًا من الذي صلّى لغير الله تعالى، لأن الإكراه إنما يعقل تعلّقه بالأفعال كالسجود، ولا يعقل تعلّقه بالنيّة، فجاء بما أكره عليه من السجود للصنم، ونوى أنه إنما يسجد لله تعالى، فما كان مكرهًا عليه لا زال على حاله، ولا أدري لماذا لم يحتجّوا هنا بما احتجّوا به للحكم بإسلام المكرَه على الإسلام بما رويَ عنه (ص): «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»، وقد ذكر هذا الرجل أنه إنما صلى لله تعالى، كما إنّهم قالوا إنه في حال الاختيار يكون اللسان دليلًا على ما في القلب ظاهرًا[2]، وقد اعتبروا أنه بتصريحه بما خطر في قلبه لم يعد مكرهًا، فلماذا لم يحكموا بأن لسانه هنا دليل على ما في قلبه ظاهرًا ويحكموا بإسلامه.

ثانيًا: الإكراه على إتلاف المال[3]

إذا أكره شخص غيره على إتلاف مال لآخر فإن كان الإكراه تامًّا، فالضمان على المكرِه عند الحنفية وبعض الشافعية، وهو الأرجح عند الحنابلة؛ لأن المستكرَه مسلوب الإرادة، فهو آلة للمكرِه، ولا ضمان على الآلة.

وقال المالكية والظاهرية وبعض الشافعية بثبوت الضمان على

---

(1) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج7، كتاب الإكراه، ص179.

(2) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4444.

(3) المصدر نفسه، ص4445 ـ 4446.

المستكرَه لكونه كالمضطر إلى أكل طعام الغير، فإنه وإن كان مباحًا له أكله إلا أن عليه ضمانه.

وقال الشافعية في الأرجح عندهم، وفي قولٍ للحنابلة: الضمان على المكرِه والمستكرَه، لأن الإتلاف صدر من المستكرَه حقيقةً، ومن المكرِه بالتسبب، والتسبب في الفعل والمباشرة له سواء، ثم قالوا إنه يستقر في النهاية على المكرِه في الأصح.

وأمَّا إذا كان الإكراه ناقصًا فإن المستكره لا يكون مسلوب الإرادة، فيكون الإتلاف صادرًا منه، فيجب الضمان عليه بالاتفاق.

وقال الإمامية: لا ضمان على المتلِف، بل الضمان على المكرِه - إلا في النفس - والسر في ذلك هو أن السبب وهو المكرِه أقوى من المباشر وهو المكرَه، ولذلك ينسب الفعل إليه عرفًا.

قال المحقق: «ولا يضمن المكره المال وإن باشر الإتلاف، والضمان على من أكرهه، لأن المباشرة ضعفت مع الإكراه، فكان ذو السبب هنا أقوى»[1].

وعلق عليه في الجواهر بقوله: «بلا خلاف أجده في شيء من ذلك»[2].

وقال في القواعد الفقهية: «... أمَّا إذا أكره على إتلاف مال

---

(1) جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، مع تعليقات آية الله العظمى صادق الحسيني الشيرازي، طبعة جديدة محققة ومنقحة، دار العلوم، بيروت، لبنان، 1428هـ/ 2007م، ج4، كتاب الغصب، في أسباب الضمان، ص763.

(2) محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**: تصحيح وتعليق: محمود القوجاني، ط5، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1385هـ.ش، ج37، عدم ضمان المكره بالإتلاف، ص57.

الغير فالضمان على المكره (بالكسر) لا على المتلف الذي هو مكره (بالفتح)، لأن السبب هنا أقوى من المباشر، لأن المباشر وإن كان فاعلًا ولكنه ليس بمختار، ولذلك نقول ببطلان معاملات المكره من عقوده وإيقاعاته...»[1].

ثالثًا: الإكراه على القتل أو الزنا

الإكراه على القتل

لا قصاص على المكره على القتل إكراهًا تامًّا عند أبي حنيفة، ومحمد بن الحسن، وداود، وأحمد في رواية عنه، والشافعي في أحد قوليه، ولكن يعزر، ويجب على المكرِه القصاص؛ عملًا بما رويَ عنه (ص): «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه»[2]، والتجاوز عن الشيء تجاوز عن مقتضاه، ولأن المكرَه على القتل مجرد آلة بيد المكرِه، ولا قصاص على الآلة.

وقال أبو يوسف لا يجب القصاص عليهما، ولكن تجب الديّة على المكرِه، للشبهة، لأن المكرِه ليس بقاتل حقيقةً، بل هو مسبب لقتل، ولأن القاتل حسًّا هو المكرَه، ولمَّا لم يجب القصاص عليه، فعدم وجوبه على المكرِه أولى[3].

---

(1) محمد حسن البجنوردي، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي، محمد حسين الدّرايتي، ط2، منشورات دليل ما، قم، إيران، 1426هـق، ج2، قاعدة الإتلاف، ص36.

(2) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس.

(3) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج7، فصل وأما بيان حكم ما يقع عليه الإكراه، ص179.

وقال زفر وابن حزم الظاهري: إن القصاص على المكرَه لأن القتل وجد منه حسًّا ومشاهدةً، ولأنه أتى محرمًا، وأمَّا المكرِه فهو مجرد متسبب، ولا قصاص بالتسبب عندهم[1].

وقال المالكية والشافعية في الأرجح، والحنابلة في المذهب عندهم: يُقتص من المكرِه والمكرَه، لأن القتل وجِد من المكرَه مباشرةً، ومن المكرِه تسببًا، فيجب القصاص عليهما جميعًا[2].

وقال الإمامية: «لو أكره على القتل فالقصاص على القاتل، لا المكرِه، وكذا لو أمره بالقتل فالقصاص على المباشر ويحبس الآمر أبدًا»[3].

قال العلامة الحلي: «فلا يتحقق الإكراه في القتل عندنا، ويتحقق في ما عداه ـ كقطع اليد والجرح ـ فيسقط القصاص عن المباشر.

وفي وجوبه على الآمر إشكال ينشأ: من أن السبب هنا أقوى، لضعف المباشرة بالإكراه، ومن عدم المباشرة.

وعلى كل تقدير يضمن الآمر في ما يتحقق فيه الإكراه، وأما ما لا يتحقق فيه ـ كقتل النفس ـ فإنه لا يجب عليه قصاص ولا دية. نعم، يحبس دائمًا إلى أن يموت»[4]، لصحيح زرارة عن أبي

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ط3، منشورات قم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، طهران، 1410هـ، كتاب القصاص، ص285.

(4) حسن بن يوسف بن المطهّر (العلامة الحلي)، **قواعد الأحكام**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، إيران، 1419هـ، ج3، الفصل الثالث في بيان الزهق، ص590.

جعفر (ع) في رجل أمر رجلًا بقتل رجل فقتله فقال: «يقتل به الذي قتله ويحبس الآمر بقتله في السجن حتى يموت»[1].

وأمّا إذا كان الإكراه ناقصًا فإنه لا يعتدّ به، وتبقى الحرمة على حالها، وكذلك الإثم والمسؤولية على المكرَه، ويتبعه الضمان والقصاص.

الإكراه على الزنا

إذا أكرهت المرأة على الزنا فلا حدّ عليها عند جمهور الفقهاء، لقوله تعالى: ﴿...وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2]، فإن نفي الإثم عن المرأة رافع للحدّ، لا فرق في ذلك بين كون الإكراه تامًّا أو ناقصًا، فالمناط في رفعه تحقق الإكراه الأعمّ من التام والناقص.

وأمَّا إذا أكره الرجل على الزنا إكراهًا تامًّا فإنه يجب عليه الحد عند أبي حنيفة في أحد قوليه، لعدم تحقق الزنا إلا مع الانتشار وهو لا يكون مع الخوف، وقال الصاحبان: لا يجب عليه الحد، وقالوا إن أبا حنيفة عدل إلى رأيهما أخيرًا[3]، واختاره الكاساني في «بدائع الصنائع» لأنه إنما عمله مدفوعًا إليه خوفًا من القتل، فيمنع ذلك من وجوب الحد[4].

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج7، باب (الرجل يأمر رجلًا بقتل رجل)، ص285، حديث1.

(2) سورة النور: الآية 33.

(3) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4449.

(4) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج7، ص180.

وقال الشافعية أيضًا بعدم وجوب الحد عليه، لأن الإكراه يورث شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات، وبه قال الشيعة الإمامية؛ لأن المناط في رفع الحد عندهم هو تحقق الإكراه.

وللمالكية قولان، أوجبه بعضهم، ومنعه آخرون إذا صدر الإكراه بالتهديد بالقتل، واختار الحنابلة ثبوته ولو كان الإكراه تامًا.

وأمًا إذا كان الإكراه ناقصًا، قال الشيعة الإمامية والشافعية: لا يجب الحدّ على المكره على الزنا إكراهًا ناقصًا؛ لتحقق الإكراه عندهم، ولذات التعليل المذكور في الإكراه التام، وقال الباقون بثبوته.

ولا بد من الإشارة أخيرًا إلى أن كل ما ذكر سابقًا يرجع إلى حالة التعيين، وأمًا ما يرجع إلى حالة التخيير، فإن كان التخيير بين أمرين متساويين في الحرمة، ثبت حكم الإكراه في حقه كالسابق، وإن كان أحدهما أقلّ مفسدة من الآخر، تخيّر الأقل، وارتفع حكم الإكراه عن الأكثر مفسدة، وأما إن كان التخيير بين محرم ومباح بالمعنى الأعم، اختار المباح بالمعنى الأعم، وارتفع حكم الإكراه عن الحرام.

2 ـ حكم الإكراه في التصرفات الشرعية

تنقسم التصرفات الشرعية إلى قسمين: إنشاء، وإقرار، والإنشاء نوعان: نوع لا يحتمل الفسخ، ونوع يحتمله.

أ ـ التصرفات الشرعية الإنشائية التي لا تحتمل الفسخ

وهي الطلاق، والعتاق، والرجعة، والنكاح، واليمين، والنذر، والظهار، والإيلاء، والفيء في الإيلاء، والتدبير، والعفو عن القصاص، وكل ذلك جائز عند الأحناف مع الإكراه، أي يؤثر أثره،

واستدلوا لذلك بعمومات النصوص وإطلاقاتها التي تقتضي شرعية هذه التصرفات، من غير تخصيص وتقييد[1].

كما في قوله تعالى: ﴿...فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ﴾[3]، فقد وقع الطلاق فيهما مطلقًا، وقالوا: إن المكره كالهازل يجتمعان في عدم القصد في تصرفاتهما، وقد رووا عن النبيّ (ص): «ثلاث جدّهنّ جدّ، وهزلهنّ جدّ: النكاح، والطلاق، والرجعة»[4].

كما استدلوا بأن الفائت بالإكراه ليس إلا الرضا، وهو ليس شرطًا في وقوع الطلاق عندهم، ومثّلوا له بأن الرجل قد يطلق امرأته الفائقة حسنًا وجمالًا لخلل في دينها وإن كان لا يرضى به طبعًا، وقد ذكر بعضهم تعليلًا لنفوذها مع الإكراه لأنها لا تقبل الفسخ فتصبح لازمة، فلو أكره الرجل على الطلاق أو النذر أو اليمين أو الظهار... وقع المكره عليه، ورووا أن حذيفة بن اليمان (رض) قد أخذه المشركون واستحلفوه على أن لا ينصر رسول الله (ص) في غزوة، فحلف مكرهًا، ثم أخبر به رسول الله (ص) فقال: «أوف لهم بعهدهم، ونحن نستعين بالله عليهم»[5].

---

(1) انظر: علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص184 ـ 208.

(2) سورة الطلاق: الآية 1.

(3) سورة البقرة: الآية 230.

(4) رواه أصحاب السُنن إلا النسائي، وصححه الحاكم عن أبي هريرة. (محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، **سُبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، صححه وعلّق عليه: محمد عبد العزيز الخولي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ج3، ص175)؛ جمال الدين الزيلعي، **نصب الراية**، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1415هـ/ 1995م، ج3، ص293.

(5) محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، ج24، كتاب الإكراه، ص46.

واستدلوا للعتاق بما روي عن النبيّ (ص) أن رجلًا جاءه قائلًا: «علمني عملًا يدخلني الجنة، فقال: اعتق النسمة، وفكّ الرقبة، فقال: أوليسا واحدًا، فقال (ص): لا، عتق النسمة أن تفرد بعتقها، وفكّ الرقبة أن تعين في عتقها»[1]، وغيره من الأحاديث التي ندب فيها إلى العتاق من غير فصل بين المكره والطائع، ولأن الإعتاق تصرف قولي فلا يؤثر فيه الإكراه.

وقال المالكية، والشافعية، والحنابلة، والإمامية، إن الإكراه يفسد هذه المعاملات، فلا يقع طلاق المكره ولا يثبت نكاحه، ولا ينعقد يمينه ولا عتاقه، واستدلوا له بما روي عن رسول الله (ص): «لا عتاق ولا طلاق في إغلاق»[2]، كما استدلوا له بما روي

(1) أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج4، ص299؛ وقال ابن حجر: رجاله ثقاة: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج5، باب في العتق وفضله، ص103؛ والحاكم في مستدركه، مصدر سابق، ج2، ص217، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه؛ كما أخرجه ابن حبان في صحيحه، مصدر سابق، في كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها، ص374.

(2) أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج6، ص276، حديث السيدة عائشة؛ وكذلك: علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، مصدر سابق، ج4، كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره، ص23، ح3943؛ سليمان بن الأشعث السجستاني (أبو داود)، **سنن أبي داود**، مصدر سابق، ج2، باب في الطلاق على غلط، ص258، حديث 2193؛ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج7، باب ما جاء في طلاق المكره، ص357، ورواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم، ولفظه: لا طلاق ولا عتاق في إغلاق: محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، لا طلاق ولا عتاق في إغلاق، ص198؛ وفسّره ابن قتيبة بأنه كل أمر انغلق على صاحبه علمه وقصده فيشمل الإكراه. (جمال الدين الزيلعي، **نصب الراية**، مصدر سابق، ج3، أحاديث من أنكر طلاق الإكراه، ص223).

عنه (ص): «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه»[1]، فلزم أن يكون كل ما استكرهوا عليه عفوًا، ومنه الطلاق.

أقول: وما ذكره الأحناف لا يخلو من مناقشة في مجموعه، أمّا الإطلاق الذي قدروا وجوده في الآية المباركة فإنه لا ينعقد لوجود مخصص لبّي؛ وهو عدم صحة نسبة الفعل إلى الفاعل مع الإكراه خصوصًا إذا كان تامًّا، أي ما كان بوعيد تلف، وهو المعتبر عندهم، فإن قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[2]، ينسب الفعل إلى المطلِّق ويخاطبه باعتباره الفاعل للطلاق، وهذا لا يتم مع كونه مكرهًا إكراهًا تامًّا، وعللوا ذلك بأنه كالآلة[3]، فلا يصحّ نسبة الفعل إليه، والفاعل الحقيقي هو المكرِه، وهو ليس زوجًا، فمثله لا ينعقد.

وأمّا الديَّة والقصاص فقد ذكر تعالى في القرآن الكريم ما فرضه من دية وقصاص ولم يقيّد ذلك بكون الفاعل مختارًا، لكن مشهور الأحناف ذهب إلى عدم القصاص في حالة الإكراه، فالمكره على القتل لا قصاص عليه عند أبي حنيفة ومحمد بن الحسن، ولكنه يعزر، وعند أبي يوسف لا يجب القصاص عليهما ـ المكرِه والمكرَه ـ ولكن تجب الديّة على المكرِه، وعند زفر يجب القصاص على المكرَه[4]،

---

(1) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس.

(2) سورة الطلاق: الآية 1.

(3) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج7، ص179.

(4) المصدر نفسه، ص179.

ويستدلّ لقول زفر بإطلاق قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1]، فإنه لم يقيّد إقامة الحدّ بكونه مختارًا، وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔاۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٩٢﴾ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾[2]، فإن الخطأ والعمد المذكورين فيها لا علاقة لهما بالإكراه الذي هو في مقابل الاختيار، إنما يرتبطان بالتوجه إلى القتل وعدمه وطبيعة الفعل من جهة إمكان أن يؤدي إلى القتل، فهما متقابلان على هذا الأساس، وقد قتل موسى (ع) شخصًا خطأً كما في قوله تعالى: ﴿...فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِۖ﴾[3]، وأمّا قوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔاۚ﴾[4]، إنما هو لتعظيم هذه الجناية، فإنه وإن رفع القصاص عن القاتل خطأً إلا أنه ألزمه بالديّة.

ولكنه تعالى إنما أراد من ذلك قتل الخطأ، وهو ما يقابل العمد من جهة قصد القتل وعدمه، والمكرَه على القتل لا يكون غير قاصد

---

(1) سورة المائدة: الآية 45.

(2) سورة النساء: الآيتان 92 ـ 93.

(3) سورة القصص: الآية 15.

(4) سورة النساء: الآية 92.

له عند قيامه به، إنما هو مسلوب الاختيار للإكراه التام، لذا فإن قياسَ المكرَه على القاتل خطأً من جهة انعدام القصد قياسٌ مع الفارق، كما إنّ الاستناد إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾[1]، حيث لم يقيّد الله ما ذكره بكونه مختارًا أو مكرهًا غير صحيح، إذ لو كان لنا أن نأخذ بمثل هذا الإطلاق المدّعى[2]، لكان علينا أن نحكم بلزوم القصاص على المستكره عملًا بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَـٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾[3]، ومن الواضح أن تلك الآيات لم تميّز بين المكرَه وغيره.

ولو تنازلنا عمَّا تقدَّم وقبلنا بوجود الإطلاق وأنه لا فرق بين فعل القاتل خطأً والقاتل مكرهًا من جهة انعدام القصد فيهما، فإن من قال بلزوم القصاص على القاتل مكرهًا كالإمامية والشافعية وغيرهم إنما استدلّ على ذلك بدليل خاص قيَّد به ذلك الإطلاق المدّعى، كقول الصادق (ع): «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة»[4].

وأمَّا ما رووه عن النبيّ (ص): «ثلاثة جدّهنّ جدّ...» فهو حديث

---

(1) سورة النساء: الآية 92.

(2) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4446.

(3) سورة البقرة: الآية 178 ـ 179.

(4) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج1، باب التقية، ص259، حديث310.

ضعيف[1]، ولو صححه قوم فهو معارض بما هو أصحّ منه وهو قوله (ص): «لا طلاق ولا عتاق في إغلاق»[2]، وبحديث الرفع[3]، كما إنّه معارض لظاهر آية الطلاق كما بيّناه، وأمّا ما مثلوا به لوقوع طلاق المكره وعدم كون الرضا شرطًا للطلاق بالذي يطلق امرأته الجميلة لخلل في دينها وهو غير راضٍ ففساده لا يحتاج إلى تعليق،

---

(1) رويَ هذا الحديث من طريق واحدة فقط، هي طريق عبد الرحمن بن حبيب بن أرْدَك، عن عطاء بن أبي رباح، عن يوسف بن ماهك، عن أبي هريرة، عن النبي (ص)، واختُلف في ابن أردك، والذي يظهرَ أنه ضعيف الحديث أو منكره، (انظر: يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، مصدر سابق، ج17، ت 3792 عبد الرحمان بن حبيب بن أردك المدني، ص52؛ **ميزان الاعتدال**، ج1، 1709، حبيب بن عبد الرحمن بن أردك، ص455؛ وغيرها من كتب الجرح والتعديل).

(2) أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج6، ص276، حديث السيدة عائشة؛ علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، مصدر سابق، ج4، كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره، ص23، ح3943؛ سليمان بن الأشعث السجستاني (أبو داود)، **سنن أبي داود**، مصدر سابق، ج2، باب في الطلاق على غلط، ص258، حديث 2193؛ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، مصدر سابق، ج7، باب ما جاء في طلاق المكره، ص357؛ ورواه الحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم، ولفظه: لا طلاق ولا عتاق في إغلاق: محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، لا طلاق ولا عتاق في إغلاق، ص198؛ وفسّره ابن قتيبة بأنه كل أمر انغلق على صاحبه علمه وقصده فيشمل الإكراه: نصب الراية جمال الدين الزيلعي، **نصب الراية**، مصدر سابق، ج3، أحاديث من أنكر طلاق الإكراه، ص223.

(3) وهو قوله (ص): إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استُكرِهوا عليه. (محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس).

فإن عدم رضاه ليس من جهة الطلاق، كيف وقد اختاره، إنما هو تعبير عن أسفه لفراقها مع حسنها وجمالها، وليس هذا من عدم الرضا المقصود عند الكلام عن الإكراه في شيء، وكذلك فإن القاضي يجبر أحيانًا المدعى عليه على بعض الأعمال ولا يشترط في نفوذها رضاه، وقد أخرجوا مثله عن تعريف الإكراه فراجع[1].

وأمَّا ما عللوا به نفوذ التصرفات الشرعية المعينة التي لا تحتمل الفسخ مع الإكراه بأنها لا تحتمل الفسخ فتصبح لازمة فهو في غاية الغرابة، إذ إن الفسخ حق للمتعاملين أو لأحدهما في معاملة يقتضي طبعها ذلك، أو حق أحد أطرافها، ولا علاقة لجعله سببًا لنفوذها حال الإكراه، بل الصحيح هو قياس الإكراه على الفسخ في عدم النفوذ؛ لاتحادهما في السبب وهو الحفاظ على الحقوق.

وأمَّا ما ذكروه من رواية حذيفة في العهد واليمين فقد ذكر ابن حزم أنها رواية مكذوبة[2].

وأضيفُ أنها مخالِفة لصريح القرآن الكريم، فينبغي أن نضرب بها عرض الحائط، فإنه تعالى قد قال في كتابه الكريم: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾[3]،

---

(1) انظر: محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، ج24، باب ما يكره عليه اللصوص غير المتأولين، ص57، قال فيها: ألا ترى أن المديون إذا أكرهه القاضي على بيع ماله نفذ بيعه، والذمي إذا أسلم عبد فأجبره على بيعه نفذ بيعه... إلخ؛ محيي الدين بن شرف النووي، **كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي**، مصدر سابق، ج9، (فرع) قال أصحابنا التصرفات القولية... ص159؛ محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مصدر سابق، ج6، كتاب الإكراه، ص420.

(2) علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، مصدر سابق، ج8، كتاب الإكراه، ص336، مسألة (1410) مسألة إلزام النذر واليمين بالكره.

(3) سورة البقرة: الآية 225.

وقال: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَٱحْفَظُوٓاْ أَيْمَـٰنَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَـٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]، وهما صريحتان بأن اليمين لا ينعقد إلا مع القصد، وخصوصاً الآية الثانية، لأنه تعالى بعدما ذكر كفارة حنث اليمين قال: ﴿...ذَٰلِكَ كَفَّـٰرَةُ أَيْمَـٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾[2]، فقد اعتبر تعالى اللغو باليمين بمنزلة العدم، لأن الكفارة إنما جعلها على اليمين المنعقدة، ومعنى ﴿عَقَّدتُّمُ﴾ وثّقتم بالقصد والنيّة[3]، والآيتان دليل على فساد ما ذهبوا إليه في اليمين وشبهه، والصحيح في ما سموه بالتصرفات الشرعية المعينة التي لا تقبل الفسخ أنها لا تنفذ مع الإكراه.

ب ـ التصرفات الشرعية الإنشائية التي تحتمل الفسخ

وهي التصرفات التي يشترط فيها الرضا، كالبيع والشراء والهبة والإجارة ونحوها.

وقد اختلفت أقوال الفقهاء في أثر الإكراه عليها، فذهب أبو حنيفة وصاحباه إلى أنها تقع فاسدة، فيملك المشتري المبيع بقبضه.

وقال زفر من الأحناف والمالكية إنها كبيع الفضولي تتوقف على إجازة المستكرَه[4].

---

(1) سورة المائدة: الآية 89.

(2) سورة المائدة: الآية 89.

(3) محمد بن يوسف (أبو حيان الأندلسي)، **تفسير البحر المحيط**، مصدر سابق، مج4، تفسير الآيات (82 ـ 96) من سورة المائدة، ص11.

(4) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4455.

وقال الإمامية والظاهرية والشافعية والحنابلة ببطلانها[1].

ووجه قول أبي حنيفة وصاحبيه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[2]، والإكراه إنما يسلب الرضا، وهو شرط للصحة لا شرط للحكم، فلا يعدمه بانعدامه، لذا يزول الفساد بالإجازة بعد زوال الإكراه، مضافاً إلى إطلاقات أدلة البيع، كقوله تعالى: ﴿...وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[3]، وغير ذلك من الآيات والروايات، ويترتب على قول الإمام وصاحبيه أن المبيع يملك بقبضه، لصدور القصد الدال على المبادلة بين البيّعين في مالهما، فيفيد ذلك الملك عند

---

(1) محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، مصدر سابق، ج5، ص89 وما بعدها؛ علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، مصدر سابق، ج8، ص380؛ عبد الغني الغنيمي الدمشقي، **اللباب في شرح الكتاب**، حققه وفصّله وضبطه وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، ج4، كتاب الإكراه، ص108؛ عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ط 1، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، 1315هـ، ج5، كتاب الإكراه، ص182؛ محمد بن مكي (الشهيد الأول)، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط2، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، إيران، 1417هـ، ج3، ص192؛ زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ط4، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، إيران، 1429هـ.ق، ج3، ص155 وما بعدها؛ حسن بن يوسف بن المطهّر (العلامة الحلي)، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط1، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، إيران، 1420هـ، ج4، ص51.

(2) سورة النساء: الآية 29.

(3) سورة البقرة: الآية 275.

التسليم، غايته أن للمستكره الخيار بعد زوال الإكراه بين إمضاء التصرف وفسخه[1].

ويترتب على قول زفر والمالكية عدم ثبوت الملك بالقبض، وإنما يثبت بالإجازة، وقد اعتبر هذا دليلًا على كون العقد موقوفًا لا فاسدًا، لأن العقد الفاسد ينفسخ ولا يجاز.

ج ـ أثر الإكراه على الإقرارات

قال الأحناف والشافعية والحنابلة والظاهرية بعدم ترتب الأثر على إقرار المستكرَه، سواء كان المقرّ به مما يحتمل الفسخ كالبيع والهبة، أم مما لا يحتمله كالطلاق والرجعة، واستدلّ الأحناف على مقالتهم بأن الإقرار خبر يحتمل الصدق والكذب، والمستكره يرجح جانب كذبه نتيجة لوجود التهديد، واستدلّ الباقون بحديث الرفع أو التجاوز وهو قوله (ص): «إن الله تعالى تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استُكْرِهوا عليه»[2]، والتجاوز عمّا يعمله المستكره يعني عدم ترتب الأثر عليه.

وقال المالكية بعدم لزوم إقرار المستكرَه بغير حق قياسًا له على طلاقه، فله بعد زوال الإكراه أن يجيز الإقرار أو لا يجيزه.

وأمّا الإقرار مكرهًا بالزنا أو شرب الخمر أو السرقة أو القذف

---

(1) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص200 ـ 201؛ وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج6، ص4454 ـ 4455.

(2) محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**، مصدر سابق، ج1، ص659؛ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، مصدر سابق، ج2، ص198، عن ابن عباس.

أو القتل، فإنه لا يثبت به شيء مما ذكر، فلا يحدّ المقرّ ولا يوقع عليه قصاص[1]، لأن الإكراه شبهة والحدود تدرأ بالشبهات.

وقال الإمامية يشترط في المقر الاختيار، فلا يقع إقرار المكره على الإقرار[2]، واستدلوا عليه بقوله (ص): «رفع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون...»[3].

وقال العلامة الحلي في «تحرير الأحكام»: «إنما يبطل إقرار المكره إذا كان الإكراه على الإقرار لا على غيره، فإذا أكره على الإقرار لزيد بشيء فأقرَّ به لعمرو، صحَّ إقراره، أو أقرَّ لزيد بغيره، ولو أكره على أداء مال فباع متاعه ليؤدي ذلك، صحَّ البيع، لأنه لم يكره على البيع»[4].

---

(1) علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، مصدر سابق، ج6، ص205؛ أحمد بن قودر (قاضي زاده أفندي)، **نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار**، مصدر سابق، ج7، ص265؛ عبد الله بن أحمد (ابن قدامة)، **المغني**، مصدر سابق، ج8، ص196؛ عبد الرحمن بن أبي عمر (ابن قدامة المقدسي)، **الشرح الكبير على متن المقنع**، مصدر سابق، ج10، فصل ومن أكره على الكفر، ص108.

(2) حسن بن يوسف بن المطهّر (العلامة الحلي)، **تذكرة الفقهاء**، منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طبعة حجرية، لا تا، لا مكان، ج2، ما يشترط في المقرّ، ص146؛ علي بن الحسين الكركي، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط2، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بيروت، لبنان، 1429هـ/ 2008م، ج9، ص206.

(3) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج15، ص369، الباب 56 من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول، وفي الباب أحاديث مشابهة.

(4) حسن بن يوسف بن المطهّر (العلامة الحلي)، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، مصدر سابق، ج4، ص425.

د ـ أثر الإكراه في التصرفات الشرعية المخير فيها

وهي تقسم إلى قسمين: ما يقبل الفسخ، وما لا يقبل الفسخ.

1 ـ التصرفات المخير فيها التي تحتمل الفسخ: قال الشافعية بأنه لا إكراه مع التخيير، فتكون التصرفات نافذة، وقال الباقون بأن الإكراه يتحقق مع التخيير، فلو أكره أحدهم على بيع أحد ملكيه فباع أحدهما، كان بيعه نافذًا عند الشافعية، وباطلًا عند الحنابلة والظاهرية، وموقوفًا عند المالكية وزفر من الأحناف فيتوقف على إجازة المستكرَه بعد زوال الإكراه، ويقع فاسدًا عند أبي حنيفة وصاحبيه ولكنه يجوز بعد زوال الإكراه إذا أجازه المستكره كما تقدم ذكره.

2 ـ التصرفات المخير فيها التي لا تحتمل الفسخ: قال الشافعية إنه لا إكراه مع التخيير، فتكون تصرفات المستكره نافذة.

وقال الباقون بتحقق الإكراه مع التخيير، ويترتب على الإكراه أثره بحسب ما تقرر سابقًا في كل مذهب.

الفصل الثاني

التقيّة في مذهب الشيعة الإماميّة

أولاً: تمهيد

ثانيًا: التقيّة بالمعنى العام والتقيّة بالمعنى الخاص

ثالثًا: التقيّة تشريع امتناني

رابعًا: إجزاء العمل المأتي به تقيّة

خامسًا: التقيّة والباطن

أولًا: تمهيد

قدَّمنا الكلام في المعنى اللغوي للتقيّة، وذكرنا أنها تعني الحفظ، أو التحفّظ عن الضرر، وأنها سُنَّة كونية، وسيرة عقلائيّة، أقرَّتها الشريعة الإسلامية بآيات القرآن الكريم، وعلى لسان النبيّ (ص)، والأئمة (ع)، كما ظهر من الآيات والروايات أنها ترتبط بالخوف من الضرر، أو بتحقق الإكراه، وقد تكون لمجرد المداراة وتأليف القلوب[1]، ويتوصل إليها بقول وفعل ما يخالف الحقّ تارةً، وبالكتمان أخرى، وبالمداراة والمجاملة ثالثةً على نحو ما مرّ في بحوث أدلّة التقيّة من القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة[2].

وبالنظر إلى ما تقدّم من المعاني اللغوية والاصطلاحيّة للتقيّة، وإلى الآيات والروايات الواردة بصددها، فإنه يمكن تقسيم التقيّة عند الشيعة الإماميّة إلى سبعة أقسام تقدّم ذكرها في بحث مفهوم التقيّة[3].

---

(1) انظر مباحث: التقيّة لغةً، التقيّة في القرآن الكريم، التقيّة في السُنَّة الشريفة، من الفصل الأول، من هذا الكتاب، ص29 وما بعدها.

(2) انظر: ص 179 وما بعدها.

(3) وهي:

1. تقسيمها بحسب نوعية المتقى له أو المتحفظ عليه: أ. التقيّة لحفظ الفرد

ب. التقيّة لحفظ الأمة

ج. التقيّة لحفظ الدين. =

ثانيًا: تقسيم التقيّة إلى التقيّة بالمعنى العام والتقيّة بالمعنى الخاص

وهو تقسيمٌ ثامن، ذَكَرَه بعض الأعلام[1]، وميّزوا بينهما على

= 2 ـ تقسيمها بلحاظ الغاية منها: أ. التقية الحفظية. ب. التقية المداراتيّة.

3 ـ تقسيمها بلحاظ الوسيلة (المتقى به): أ. التقيّة بالكتمان. ب. التقيّة بإظهار ما هو خلاف الحق. ج. التقيّة بالمداراة.

4. تقسيمها بلحاظ الأحكام التكليفية الخمسة: أ. التقيّة الواجبة. ب. التقيّة المستحبة. ج. التقيّة المحرّمة. د ـ التقية المكروهة. هـ التقيّة المباحة.

5 ـ تقسيمها بحسب دين المتّقى منه: أ. التقيّة من الكافر. ب. التقيّة من المسلم.

6 ـ تقسيمها بحسب المتقى فيه: وهو إمّا أن يكون حكمًا شرعيًا، وإما أن يكون موضوعًا خارجيًا، والأول قد يكون تركًا للواجب، أو لبعض أجزائه وشروطه، أو ارتكابًا لمحرّم، والثاني كالإتيان بالمانع أو القاطع.

7 ـ تقسيمها بحسب شخصية المتّقي وموقعه دينيًا أو اجتماعيًا: فإن كان له موقع خاص بحيث تؤثّر تقيّته في وهن المذهب وإمحاء صورة الحقّ أو تشويشها، لم تجزْ تقيّته، وإن كان مما لا تؤثّر تقيّته تلك التأثيرات لحقها ـ بحسب طبيعتها ـ أحد الأحكام التكليفيّة الخمسة.

(انظر: ص 43 وما بعدها).

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** (تقريرًا لأبحاث الإمام الخوئي)، ط3، نشر مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي، قم، إيران، 1428هـ/ 2007م، ج5، ص221؛ محمد فاضل اللنكراني، **رسائل في الفقه والأصول**، ط2، نشر مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، 1428هـ/ 2007م، ص19 - 20.

أساس أن التقيّة بالمعنى العام هي ما كان مدركها حكم العقل بلزوم التحفّظ عمّا يخاف ضرره، وهي جائزة لقاعدة نفي الضرر[1]، ولحديث الرفع[2] «رفع... ما اضطروا إليه»، وما ورد من أنه ما من محرّم إلا أحلّه الله في مورد الاضطرار[3]، وغير ذلك مما دلّ على حليّة أيّ عمل عند الاضطرار إليه، وأن التقية بالمعنى الخاص هي التقيّة من المخالفين، وهي واجبة في الأصل للأخبار المستفيضة الدالّة على وجوبها، كقولهم (ع): «التقيّة من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[4]، وكقولهم (ع): «لو قلت إن تارك التقيّة كتارك الصلاة لكنت صادقًا»[5]، وكقولهم (ع): «عليكم بالتقيّة فإنه ليس مِنّا من لم يجعلها شعاره ودثاره...»[6]، وما روي من قول الإمام الصادق (ع) لسليمان بن خالد: «يا سليمان إنكم على دين مَنْ كتَمه أعزَّه الله، ومن أذاعه أذلّه الله»[7]، وتدلّ بمجموعها على أن

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، باب25 من أبواب الأمر والنهي، ص216، حديث6.

(2) المصدر نفسه، ج8، ص249، الباب 30 من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الثاني، وكذلك: ج15، ص369، الباب 56 من أبواب جهاد النفس، الحديث الأول.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص482، الباب الأول من أبواب القيام، ح6، 7، 23؛ والباب 12 من أبواب الإيمان، ص228، ح18.

(4) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص219، حديث12.

(5) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب 24 من أبواب الأمر والنهي، ص211، حديث27.

(6) المصدر نفسه، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب وجوب التقية مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان (ع)، ص212، حديث 29.

(7) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب الكتمان، ص222، حديث 3.

الأصل الأوّلي في التّقيّة هو الوجوب، ثم ميّزوا بين نوعيّ التقيّة بأن التقيّة بالمعنى الأعمّ قد تتّصف بالوجوب إذا ترتّبت على تركها مفسدة لا يرضى الشارع بوقوع المكلّف فيها، كتعريض نفسه للقتل، بينما التقيّة بالمعنى الأخصّ هي واجبة مطلقًا وإن لم يترتب عليها إلا ضرر يسير.

ثم ذكر بعضهم[1] فروقًا عدة بين القسمين:

1 ـ إن مدرك التقيّة بالمعنى الأعم مختصّ بحكم العقل، فإنه يحكم بلزوم رعايتها في موارد الضرر، ولهذا يمكن تقسيمها إلى الأحكام التكليفيّة الخمسة، بينما التقيّة بالمعنى الأخص ـ بحسب مضمون رواياتها ـ ليس لها إلا حكمان هما: الوجوب والاستحباب كما يظهر من أدلتها.

2 ـ إن ملاك التقيّة من العامة هو ما ذُكر في الروايات من الخوف والمداراة والكتمان والإكراه[2]، بينما ملاك التقيّة بالمعنى الأعمّ منحصر بالخوف فقط.

3 ـ إن التقيّة بالمعنى الأخصّ قد تكون مطلوبة بالذات، كالتقيّة بالكتمان، وقد تكون مطلوبة للغير كالتقيّة للخوف وهو مفاد الروايات، بينما التقيّة بالمعنى العام تكون مطلوبة للغير دائمًا؛ لكونها مقدمة للتحفظ من الضرر.

4 ـ جريان قاعدة التزاحم في التقيّة بالمعنى الأعم، وعدم جريانها في موارد التقيّة بالمعنى الأخصّ إلا في موارد خاصّة.

---

(1) محمد فاضل اللنكراني، **رسائل في الفقه والأصول**، ص19 ـ 20.

(2) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب 24 ـ 27 من أبواب الأمر والنهي، ص203 ـ 221.

وبالنظر إلى ما ذكرناه من أن التقيّة تنقسم بحسب المتقى له إلى التقيّة لحفظ الفرد، أو الأمة، أو الدين، وبالنظر إلى سيرة المعصومين (ع) نجدهم قد قدّموا أولًا حفظ الدين، ثم يليه حفظ الأمة، ثم الاهتمام بحفظ الفرد، وإن وجود عدد كبير من الروايات التي تتحدث عن تقيّة الفرد، لا يعني تقديمها بالأهميّة على التقيّة لحفظ الدين، وعلى التقيّة لحفظ الأمة، لأن هذين القسمين يرتبطان أساسًا بالمعصوم أو نوّابه، وهؤلاء ليسوا بحاجة إلى ذلك العدد من الروايات لمعرفتهم بوظائفهم الشرعية، بخلاف عوام الناس، لذا كان من المسلّم فيه عند المسلمين أن الحفظ الأهمّ مطلقًا هو حفظ الدين، ولذا أوجب المولى جلّ شأنه بذل النفس والمال لحفظه، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[1]، وبالتالي فإن ما ذكره من أن التقيّة بالمعنى الأخص هي واجبة مطلقًا ولو كان الضرر يسيرًا، وما اعتبره من أن الأصل الأولي فيها هو الوجوب كما استنبطه من الروايات[2]، قابل للمناقشة؛ لما يؤدي إليه ذلك من ضياع الدين، ومحو صورة الحق، إذا كانت الممارسة للتقيّة دائميّة، يضاف إلى ما يترتب على ذلك من آثار سلبيّة، وهو ما سيأتي بيانه في ما يأتي من البحوث[3]، كما يعارض ما جعله أئمتنا (ع) لها من حدود، كقولهم (ع): «التقيّة عند كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تقع

(1) سورة التوبة: الآية 111.

(2) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، بحوث في التقية، ص222 ـ 223.

(3) ذات الكتاب، ص495 وما بعدها، آثار العمل بالتقية.

به»، مما يعني أن التقيّة مشروطة بالضرورة، وأن المشروط عدم عند عدم شرطه، وهذه الرواية حاكمة على سائر رواياتها، فالتقيّة اسم جنس ـ كما لا يخفى ـ يشمل جميع أفرادها.

إن الالتزام المطلق بها مع المخالفين وبنحوٍ دائميّ يعني في أيامنا هذه عدم طباعة الكتب العقديّة، وكذلك التي تتعلق بالمسائل الفقهية الخلافيّة، وعدم تقديم البرامج الفضائيّة المتعلقة بذلك، ولا ممارسة الشعائر علنًا، ولا...، ولا... إلخ، طالما أن المطلوب دومًا التخفّي والكتمان، فماذا يبقى من الدين بعد هذا الكلام، وكيف ندفع التُّهم عن أنفسنا لو عشنا في خفاء؟!

إن تلك الروايات التي ذكرها وأمثالها إنما تبيّن وجوب التقيّة لكن لا مطلقًا، بل بشرطها وشروطها، ولا شكّ في وجود قرائن لبيّة، بل ولفظيّة، تصرف الروايات التي ذكرها عن إطلاقها، ولا أقلّ في أن العقل يحكم بأن التقيّة بحاجة إلى سبب يبررها، لكونها مبنيّة على الحفظ، وأن تقيّة المداراة وإن كانت لا تقوم على وجود ضرر مباشر، إلا أن لها غرضًا واضحًا هو تأليف قلوب أبناء الأمة وجمع كلمتهم، وهو مطلب واجب بنفسه، لأن الأمة الإسلامية بحسب الشريعة أمة واحدة، والمسلمون مكلَّفون شرعًا بهذا التكليف، ويمثّل هذا سببًا كافيًا لتشريعها، ويجعل مشروعيتها تدور مدار هذا الفرض ولا تتعداه.

إن المشكلة الأساسيّة في حياة المسلمين أنهم قد أدخلوا في الدين ما ليس منه، من شتم وتكفير وتفسيق واعتداء بعضِهم على مقدسات بعضِهم الآخر، ثم بعد ذلك يتظاهرون بالقول إن الجميع تحت مظلة الإسلام. وبطبيعة الحال، فإن الذي يعيش في ظروف كهذه لا بد له من العيش في تقيّةً دائمة، وأمّا إذا احترم بعضُنا بعضَنا الآخر ولم يتعرض له بسوء، كان بإمكان كلّ واحد منّا أن يقيم

شعائره بنحوٍ يقبله الآخر، بل لن يجد مانعًا من المشاركة فيها وحضور مراسمها، وبذلك تحصل الغاية من المداراة المطلوبة في الروايات.

إن كثيرًا من الأمور الخلافيّة يمكن حلّها لو ملكنا إرادة الحلّ، لاسيّما وأن الحدود الشرعيّة المرسومة الواجبة هي واحدة في معظم المذاهب الإسلاميّة، فما الذي يمنع المسلمين ـ مثلًا ـ من تشكيل لجان مشتركة لإثبات أهلّة شهور رمضان وشوال وذي الحجة طالما أننا جميعًا نعتبر رؤية الهلال هي الأساس، فيكون لنا صيام واحد، وفطر واحد، ونطمئن إلى صحة وقوفنا في عرفات، وما الذي يمنعنا من تحديد كيفيّة للصلاة موحّدة وصحيحة عند جميع المذاهب الإسلاميّة، إذا غضضنا الطرف عن بعض المستحبات والمكروهات، بحيث يمكن للمسلمين أن يجتمعوا في صلاة واحدة، لا أقلّ في بعض الأوقات.

إن تلك الروايات التي ذَكَرَها كدليل على التقيّة بالمعنى الأخصّ لا تعني إلا التأكيد على الالتزام بالتقيّة، ولكن بشرطها وشروطها، وبالتالي لا مانع من جريان التزاحم فيها سواء كانت بالمعنى الأعمّ أم بالمعنى الأخصّ طالما أننا لا نقرّ بوجوبها مطلقًا كما ذكروا.

والخلاصة: إن تقسيمها إلى التقيّة بالمعنى الأخصّ ـ وهي التقيّة من المخالفين ـ وإلى التقيّة بالمعنى الأعمّ ـ وهي التي ينبغي الالتزام بها في موارد الضرر ـ لا معنى له، لأنهم اشترطوا في التقيّة من المخالفين احتمال الضرر أيضًا، ومن الواضح أن تعريفنا للتقيّة بالمعنى الأعمّ بأنها التي يجب الالتزام بها في موارد الضرر، إنما يراد منه احتمال الضرر احتمالًا يعتدّ به ويعتقد معه بوقوعه، وإلا فلا معنى للتقيّة بعد حصوله وتحققه واقعًا، وكذلك اشتراط احتمال الضرر في التقيّة بالمعنى الأخصّ إنما يراد منه الاحتمال المعتدّ به

والمعتقد بحصوله، وإلا لو كان يراد منه مطلق الاحتمال، فإن هذا قائم في كل شيء حتى في مثل شرب الماء، وهو يعني جعل التقيّة من المخالفين سلوكًا دائميًا يلزم معه تعطيل الدعوة إلى الحق والدفاع عنه كذلك، وهو غير معقول ألبتة.

كما إنّ تقسيم التقيّة على الأحكام التكليفيّة الخمسة لا موجب لانحصاره بالتقيّة بالمعنى الأعمّ، لانحصار مدركها بالعقل الحاكم وبلزوم رعايتها في موارد الضرر، بل هو يشمل كذلك التقيّة بالمعنى الأخصّ، لوجود مراتب للزوم الكتمان أو المداراة أو الفعل المخالف للحق، ولوجود روايات حاكمة على جميع روايات التقيّة، وهي الروايات المبيّنة لحدودها، كقولهم (ع): «التقيّة عند كل ضرورة»، وغيرها، كقوله (ص): «إذا ظهرت البدع فعلى العالِم أن يظهر علمه»[1].

ثالثًا: التقيّة تشريع امتناني

من الواضح جدًّا أن لسان حديث الرفع، وآية رفع الحرج، لسان امتناني، وكذلك حال بقية الروايات الرافعة للتكليف عند الضرورة والاضطرار، أو حقن الدم، ورفع التكليف للاضطرار تخفيف عن المكلّف على سبيل المنّة والتفضّل، ما يدلّ على عدم جريان التقيّة عندما لا يكون ذلك، كما في موارد إزهاق نفوس الآخرين، أو عندما تؤدي إلى فساد في الدين، وهو ما نصّت عليه الروايات أيضًا[2]، فإن نفس الإنسان ليست مقدّمة في الحفظ على

---

(1) انظر: روايات حدود التقيّة ص257 وما بعدها من هذا الكتاب.

(2) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبواب الأمر والنهي، باب 25، حديث6، وباب 31، حديث1.

نفوس الآخرين، كما إنّها ليست مقدّمة على أصل بقاء الدين، بل المنّة والتفضّل في حفظه وبقائه، قال تعالى في كتابه الكريم: ﴿...بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾[1]، وقال أيضاً: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾[2]، وقال أيضاً: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَٱعۡتَصَمُواْ بِهِۦ فَسَيُدۡخِلُهُمۡ فِي رَحۡمَةٖ مِّنۡهُ وَفَضۡلٖ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَيۡهِ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا﴾[3]، لذا لا بد من ملاحظة تحقق المنّة والتفضّل في جميع موارد التقيّة دون استثناء، لأنها تدور مدارهما، فإن انتفيا انتفت مشروعيّة التقيّة أيضًا.

رابعًا: إجزاء العمل المأتي به تقيّة

يراد من هذا البحث إثبات عدم وجوب الإعادة أو القضاء، لو أتى المكلّف بعمله على وجه التقيّة، وكان فاقدًا بسببها جزءًا أو شرطاً، أو مع وجود مانع، كما لو اقتضت التقيّة إتيان الصلاة بلا سورة، أو بدون بسملة، لعدم كونهما جزءًا عند المتقى منه، أو مع نجاسة ثوب، كمن صلّى في شيء من الميتة طهرت عند المتقى منه بدباغتها، ولكنها لا تزال على نجاستها عند المتقي، أو غسل قدميه في الوضوء بدل مسحهما، أو اضطرّ إلى التكفير في صلاته، وغير ذلك، فهل تقتضي التقيّة سقوط الشرطيّة، والجزئية، والمانعيّة، فيجزيه ما جاء به، أو لا بد له من الإعادة في الوقت أو القضاء خارجه؟

---

(1) سورة الحجرات: الآية 17.

(2) سورة النساء: الآية 83.

(3) سورة النساء: الآية 175.

ومن المعلوم أن هذا البحث لا يشمل حالة ترك الواجب رأسًا؛ لأنه خارج عن الكلام في الإجزاء، لاختصاصه بإجزاء العمل المأتي به، فعدم العمل رأسًا لا يكون مجزيًا عن شيء.

وتوجد في هذا البحث نقطة لا بد من الإشارة إليها وهي:

إن الجزئية والمانعية والشرطية إمّا أن تكون منتزعة من دليل عام أو مطلق، وإمّا أن تكون منتزعة من السيرة أو الإجماع أو من دليل لفظي ليس له عموم أو إطلاق، والفرق بين الأمرين أنه إذا انتزعت الجزئية أو الشرطية أو المانعية من دليل عام أو مطلق كانت ثابتة حتى في حالة الاضطرار، وبالتالي يقع البحث في أن أدلة التقيّة هل تصلح لرفع الجزئيّة والشرطية المنتزعة كذلك أم لا، بينما لو كانت منتزعة من دليل ليس له إطلاق كالسيرة أو الإجماع وما شابهها فيكفي لنفيها في حالات الاضطرار إجراء أصالة البراءة عنها، لكونه من الشكّ بالتكليف الزائد.

نعم، لا بد هنا من التمييز بين نوعين من المانعيّة:

أولهما: أن تكون المانعيّة مدلولًا التزاميًّا للحرمة النفسية، ككون الثوب المغصوب مانعًا من صحّة الصلاة من جهة حرمة الغصب والتصرّف بمال الغير دون إذنه، والمحرّم لا يكون مصداقًا للواجب كما هو معلوم، وعليه: لو ارتفعت الحرمة النفسيّة بالاضطرار، فإنه ولا شكّ سيرتفع معها مدلولها الالتزامي أيضًا وهو البطلان، فمن أُكره على الصلاة في الثوب المغصوب، صحَّت صلاته، لارتفاع حرمة تصرفه بالمال المغصوب، وذهب المحقق النائيني إلى أن الاضطرار إنما يقتضي ارتفاع الحرمة مع بقاء ملاكها على حاله فتبقى المانعية أيضًا ولا يتمّ الإجزاء، لأن لملاك الحكم ـ المفسدة الملزمة ـ معلولين أحدهما الحرمة النفسية، والآخر المانعية، وسقوط أحدهما لا يعني سقوط الآخر، وأجيب على ذلك بأنه بعد ترخيص المشرع

بالفعل لا نسلم تأثير الملاك في المانعية، فإذا رخص المشرع بالتصرف بمال الغير دون إذنه في حال الاضطرار، فكما يكون جائزًا في غير الصلاة، فكذلك هو في الصلاة، دون فرق بين الحالين، فالملاك غير مؤثّر في المانعية.

إن الإشكال في كلامه يرجع في الواقع إلى ما ذكره من أن لملاك الحكم بالحرمة النفسية معلولين: أحدهما الحرمة، والآخر المانعية، والصحيح أن المانعية ليست معلولًا مباشرًا لملاك المفسدة، ومجرد تباينهما في المعنى وانتزاعهما من ملاك واحد لا يعني أنهما في عرض واحد، وإنما هي معلولة للحرمة النفسية، وإلا فمن أين جاءت المانعية طالما أنه لم يرد فيها نصّ خاص غير النص الدالّ على الحرمة، فالمانعية منتزعة من عدم صحة التقرب بالفرد المبغوض، مما يدلّ على تفرّعها على الحرمة، وإذا سقطت العلّة سقط المعلول، والقول بأن الساقط بموجب حديث الرفع وأمثاله هو حرمة إبطال العبادة فقط فهو في غاية البعد كما سيظهر عند مناقشة مضمون الحديث.

ثانيهما: أن تكون المانعيّة غيريّة، كالمانعيّة الناشئة عن الصلاة في صوف أو وبر ما لا يؤكل لحمه، فإنها تسقط بالاضطرار رأسًا، وتجزي الصلاة المأتي بها تقيّة، فلا يجب إعادتها في الوقت، أو قضاؤها خارجه، بناءً على كون حديث الرفع، والأخبار الواردة في التقية، تفيد بالمطابقة سقوط المسؤولية عن موارد الاضطرار، ما يعني إفادة الإجزاء، إذ أي مسؤولية ستسقط عن المضطر إلى ارتداء ثوب من جلد أو صوف أو وبر ما لا يؤكل لحمه في الصلاة لو لم يفد ذلك الإجزاء؟ نعم، يمكن استفادة ذلك على مبنى الميرزا النائيني لمن يوافقه على مبناه، هذا مع غضّ النظر عن الأدلّة الخاصة بصحة العمل المأتي به إذا كان فاقدًا لشيء من شروطه

وأجزائه، كحديث «لا تعاد»[1] وشبهِهِ، فالكلام إنما هو في مدلول روايات التقيّة، وأنها هل تدلّ على الإجزاء بالمطابقة أو بالالتزام؟ والاختلاف بين النوعين إنما هو في كيفية الدلالة.

نعم، قد تجتمع على شيء واحد مانعيتان: نفسيّة، وغيريّة، في آنٍ معًا، كما قد يستفاد من الإذن النبوي لـ«عبد الرحمن بن عوف» بلبس الحرير لكونه رجلًا قمّلًا[2]، ونهيه (ص) عن الصلاة في الحرير[3]، والمانعية النفسيّة هي نهيه (ص) عن لبس الحرير للرجال،

---

(1) روى محمد بن الحسن بإسناده عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) أنه قال: لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود. (محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج1، كتاب الطهارة، باب وجوب إعادة الصلاة على من ترك الوضوء أو بعضه، ص371، حديث 8).

(2) روى البخاري في صحيحه قال: حدثنا أحمد بن المقدام، حدثنا خالد بن الحرث، حدثنا سعيد عن قتادة، أن أنسًا حدثهم، أن النبي (ص) رخص لعبد الرحمن بن عوف، والزبير، في قميص من حرير، من حكة كانت بهما. (محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج3، كتاب الجهاد والسير، ص231).

(3) روى الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن إسماعيل بن سعد الأحوص ـ في حديث ـ قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع): هل يصلي الرجل في ثوب إبريسم؟ فقال: لا. (محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج4، باب 11 من أبواب لباس المصلي، ص368، حديث 1).

وروى عن أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار قال: كتبت إلى أبي محمد (ع) أسأله: هل يصلى في قلنسوة حرير محض أو قلنسوة ديباج؟ فكتب (ع): لا تحلّ الصلاة في حرير محض. (محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج4، باب 11 من أبواب لباس المصلي، ص368، حديث 2).

وروى الصدوق قال: لم يطلق النبي (ص) لبس الحرير لأحد من الرجال إلا لعبد

والمانعية الغيريّة هي نهيه (ص) عن لبسه في الصلاة، وإن مجرد الإذن له بلبس الحرير، لا يعني الترخيص له بلباسه في الصلاة، لاسيّما مع وجود النهي المستقلّ عن لبسه فيها، فالحرمة النفسيّة هنا إذا سقطت بإذنه (ص) له بارتدائه لعلّته، فإن الحرمة الغيريّة هنا باقية على حالها؛ لاستقلالها في المنشأ عن الحرمة النفسيّة، لوجود رواية خاصة بها، إلا إذا ثبت وجود إطلاق في الإذن يشمل حالة الصلاة في الحرير أيضًا، فتسقط عندها المانعيّة الغيرية، وهو غير بعيد.

والخلاصة أنه لا بد من البحث في مدلول حديث الرفع، وروايات التقيّة، والاستدلال على رفعها للمانعيّة الغيريّة، وللمانعية النفسية أيضًا، لاستفادة إجزاء المأتي به تقيّة.

1 ـ أدلّة الإجزاء

أ ـ حديث الرفع

وهو قوله (ص): «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة»[1].

يدلّ الحديث على ارتفاع الجزئية أو الشرطية بالاضطرار إلى تركها، وعلى ارتفاع المانعيّة بالاضطرار إلى فعلها، وبذلك يثبت أن

= الرحمن بن عوف؛ وذلك أنه كان رجلًا قمّلًا. (محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج4، باب 12 من أبواب لباس المصلي، ص372، حديث 4).

(1) محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **التوحيد**، ط1، دار المرتضى، بيروت، لبنان، 1429هـ/ 2008م، باب الاستطاعة، ص353، حديث24.

العمل حال الاضطرار غير مشروط بما اضطرّ إلى تركه أو فعله، وبالتالي إلى إجزاء الفاقد لذلك عن المأمور به بالفرد الاختياري.

ولا بد من مناقشة أمرين في هذا الاستدلال يرجعان إلى استناده إلى الاضطرار:

الأول: إن الواجب الموسّع لا يتحقق فيه الاضطرار إلى الفرد الفاقد للشرط أو الجزء، أو الواجد للمانع إذا كان الاضطرار غير مستوعب لكل الوقت، فإذا بادر المكلّف إلى الإتيان بالفرد الفاقد لهما، أو الواجد للمانع، فإنه لا يكون مضطرًا إلى ذلك الفرد، لإمكان إتيانه للفرد الاختياري بعد زوال الاضطرار، ولا يكون ما جاء به حال الاضطرار مجزيًا، وعليه الإعادة في داخل الوقت، أو القضاء في خارجه، إلا إذا استندنا إلى غير حديث الرفع للدلالة على الإجزاء.

الثاني: إن ما يتعلق به الاضطرار هو صورة العمل غير المقترنة بالنيّة، لأنها أمر قلبي لا يتحقق فيه الاضطرار، فيأتي المضطر بصورة العمل دون نيّة القربى، على أنها العمل تامًّا، ثم يأتي بعد ذلك بعمله كاملًا مع النيّة، لأن ما وقع عليه الاضطرار ليس مجزيًا كما هو واضح؛ لفقده نيّة القربى.

ويرد على هذا الكلام أنه يجعل رفع المسؤولية عن العمل الفاقد للجزء أو للشرط شيئًا لا معنى له، ويجعل حديث الرفع لغوًا، طالما أن المضطر إليه هو صورة العمل لا حقيقته، والمأتي به ـ الصورة ـ ليس مجزيًا لكونه مجردًا عن النيّة، فما الذي سيرفع بالحديث؟ مع أنه صريح بوجود رفع، وليس يعدو أن يكون رفعًا للجزئية أو الشرطية أو المانعية أو للمسؤولية عنها، وعلى كلا الاحتمالين يتحقق الإجزاء، فلا يصحّ أن يجعل هذا دليلًا على عدم

إجزاء الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع لو كان الاضطرار في جزء من الوقت.

أمَّا لو كان العمل الفاقد المضطرّ إليه عبادة مضيّقة كالصلاة في آخر جزء مستوعب لها من الوقت، فإنه يتحقق بها الاضطرار، ويفعلها مع النيّة تقيّة، وتصحّ ولو كانت فاقدة للجزء أو الشرط، أو كانت مع المانع، وكذلك الحال لو كان الاضطرار مستوعبًا للوقت.

وقد ذكر بعضهم[1] أن الاضطرار إلى ترك جزء أو شرط، أو ارتكاب مانع، لا يقتضي ارتفاع شيء من الجزئية أو الشرطيّة أو المانعيّة، لأنها أمور انتزاعيّة، تنتزع من الأمر بالمركب، فلا تنالها يد الوضع والرفع، وإنما ترتفع برفع منشإ انتزاعها، فغاية الأمر في حديث الرفع أنه يرفع الأمر بالمركب الحاوي لتلك الشروط أو الأجزاء، والخالي من تلك الموانع، وأمّا الأمر بالفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع، فإنه يحتاج إلى دليل آخر غير دليل ذلك المركب، فحديث الرفع إنما يقتضي ارتفاع التكليف عند الاضطرار، وليس إثبات تكليف جديد.

ويرد على هذا الكلام أن حديث الرفع تشريع امتناني، هدفه التسهيل على العباد، ومعالجة ما يلمّ بهم من أمور خارجة عن إرادتهم، وهذا يقتضي أن تكون المنّة في رفع المسؤولية عن المخالفة عند إيجاد الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع، وكذلك في الإجزاء بهذا الفرد، طالما أن عنوان الاضطرار أو الاستكراه محقق في البين.

---

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص238.

فما ذكره من أن المكلّف «إذا اضطر إلى ترك السورة في الصلاة، أو غير ذلك من الأجزاء والشروط، فإن مقتضى حديث الرفع، هو رفع الأمر عن المجموع المركّب، ما اضطرّ إليه وغيره، لأنه المنشأ لانتزاع الجزئية أو المانعيّة، وأمّا الأمر بالصلاة الفاقدة للسورة، أو الواجدة للمانع، ككونها في وبر أو صوف ما لا يؤكل لحمه، فهو مما لا يمكن استفادته من الحديث، بل يحتاج إلى أمر جديد، فالحديث يقتضي رفع التكليف عند الاضطرار، ولا يتكفّل إثبات تكليف جديد»[1]، ليس في محله، باعتبار أن المرفوع في الحديث هو عنوان «ما اضطروا إليه»، وهو عنوان كلي، يشمل العمل الفاقد للجزء، أو الشرط، أو الواجد للمانع، باعتباره مصداقًا لما اضطروا إليه، وبالتالي لا يصحّ ما استظهره من أن المرفوع فقط هو الأمر بالمركب، وأن العمل المضطر إليه هو مجرد صورة للعمل، وليس حقيقته، بعد اضطراره للإتيان به ناقصًا، أو مع المانع إذا لم يكن مقترنًا بالنيّة، ولا حرمة في هذا لترفع بحديث الرفع، لأن المحرّم هو الإتيان بما ليس من الدين على أنه من الدين، وهو ليس حاصلًا هنا، لأنه يأتي بالناقص على أنه صورة للعمل ودون اقتران بالنيّة، ويعلم أن ما عمله ليس من الدين ليتوهم ارتفاع حرمته، والعبرة بتقدير أن العمل من الدين أو ليس منه بالفاعل لا بالرائي، فلا يوجد ما يرفع بهذا الحديث، ويكون لغوًا، وهو لا يصحّ في حقّه (ص)، ما يؤكّد أن المرفوع بحديث الرفع هو عنوان «ما اضطروا إليه»، ورفع كل شيء بحسبه، فيرفع عدم الإجزاء في موارد النقص أو المانع، ويرفع الحرمة في مواردها، أو لنقل: إن

---

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص238.

حديث الرفع لا يدلّ على الفصل بين رفع المسؤوليّة، وبين إجزاء الفاقد للشرط أو الجزء، أو الواجد للمانع، هذا فضلًا عن أن هذه المداقات العقلية غير العرفية ليست مرادة من الحديث، لاسيّما وأنه موجه منه (ص) إلى سائر المسلمين وليس إلى خواصهم.

ب ـ الروايات الخاصة بالتقيّة

1 ـ ما روي من طرق عدة، من قوله (ع): «التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له»[1].

فتدلّ الرواية على أنه تعالى قد أحلّ كل شيء اضطرّ إليه ابن آدم، وهذا يشمل بعمومه ما كان مضطرًا إليه مما هو محرّم لنفسه، أو لغيره، فلو اضطرّ المكلّف إلى شرب الخمر، أو الإفطار في يوم من شهر رمضان، وهي من المحرّمات النفسيّة، أو اضطرّ إلى الصلاة مع التكفير، أو ترك البسملة، وهي من المحرّمات الغيريّة، فهذا كله مما أحلّه الله له.

وقد استدلّ بعضهم بقوله (ع): «فقد أحلّه الله له» أن الحليّة المذكورة تعني عدم اشتراط الصلاة الواجبة المضطر إليها بعدم التكتّف، أو بعدم ترك البسملة وما شابه، وعليه تجب الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط، أو الواجدة للمانع.

واعترض على هذا الاستدلال «بأن الظاهر من الصحيحة أن كل عمل كان محرّمًا بأي عنوان من العناوين المفروضة، [كالإبطال من جهة فقد الشرط أو الجزء]، تزول عنه حرمته بواسطة التقيّة، فيصير العمل المعنون بذلك العنوان متّصفًا بالحلّية لأجلها، لا أن الحلّية

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص220، الحديث18.

توجب التغيّر والتبدّل في موضوعها[1]، لوضوح أن الحكم لا يكون محققًا لموضوعه، ولا مغيّرًا له»[2].

ويترتّب على هذا الاعتراض صيرورة إبطال الصلاة محللًا، لا أن الواجب على المكلَّف هو الصلاة الفاقدة للشرط أو الجزء، أو مع المانع، فلا يمكن التمسّك بهذه الصحيحة لرفع الجزئيّة، أو الشرطيّة، أو المانعيّة. نعم، تفيد تلك الروايات رفع الحرمة النفسيّة، فلا حرمة في شرب الخمر اضطرارًا.

وقد استند صاحب الاعتراض[3] في تصحيح ما ذهب إليه من عدم التمسّك بالصحيحة لرفع الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، إلى أن العمل المركّب ترتبط أجزاؤه وشروطه وعدم موانعه، ولا يوجد إلا بوجود جميع ما أخذ فيه، فإذا عجز المكلَّف عن إتيان شيء منها، سقط الأمر بالمركّب؛ لعدم القدرة على امتثاله، وذلك بناءً على وجود إطلاق في أدلّة الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة يشمل اعتبارها في حالتيّ الاختيار والاضطرار، وإذا سقط الأمر بالمركّب للعجز عنه، لم يبق معنى للاضطرار إلى ترك بعض أجزائه وشرائطه، أو إلى فعل شيء من موانعه، للتمكّن من ترك العمل كلّه، وعليه، فالتقيّة والاضطرار يرفعان الحرمة النفسيّة المترتبة على ترك الواجب المركّب عند الاضطرار إلى ترك شيء من أجزائه وشرائطه، وأمّا الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فغير مرتفعة؛ لعدم تحقق الاضطرار إلى تركها، أو القيام بالمانع للتمكن من ترك العمل رأسًا.

---

(1) موضوعها: الموضوع المتقى به.

(2) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص274.

(3) المصدر نفسه، ج5، ص276 ـ 277.

فإذا قيل: إن قوله (ع): «فقد أحلّه الله له»، يشمل التكاليف الغيريّة من الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة، فيدلّ على وجوب العمل الفاقد للشرط أو الجزء، أو الواجد للمانع؛ لتحقق الاضطرار إلى ذلك.

فإنه يعترض عليه بأن الحكم لا يكون محققًا لموضوعه، فكيف يعقل أن يكون الحكم بالحلّية محقِّقًا للاضطرار إلى العمل الفاقد للجزء أو الشرط، لصيرورته مطلوبًا بعد حليّته، مع أنه يمثّل موضوع الحكم بها، وهو من أخذ المتقدم بالمتأخر، وهو خلف!

ويجاب على الاعتراض المتقدم بثلاث إجابات:

1 - إن ادّعاء وجود إطلاق في أدلّة الجزئيّة والشرطية والمانعية يشمل اعتبارها في حالتيّ الاختيار والاضطرار عهدته على مدَّعيه، فلا أقلّ من أن التكليف مشروط بالقدرة، ولا قدرة على فعل الجزء أو الشرط أو ترك المانع مع الاضطرار إلى الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع، وهذا يكفي في تصوير مقيّد لبّي يمنع من حصول الإطلاق المدّعى، مضافًا إلى حاكمية قوله تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وقوله (ص): «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، على الإطلاقات المفترضة في أدلّة الجزئية والمانعية، والحكومة نحو من التخصيص.

كما إنّ ما ذكره من أن العمل المركب ترتبط أجزاؤه وشروطه وعدم موانعه، ولا يوجد إلا بوجود جميع ما أخذ فيه، إنما يتمّ في المركبات الحقيقية، ومن المعلوم أن أجزاء العبادات وشرائطها، ولو كان لها تحقق في الواقع

(1) سورة الحج: الآية 78.

الخارجي عند الإتيان بها، إلا أن الأصل فيها هو الجعل والاعتبار، وهو بيد المولى جلّ شأنه، ويمكن افتراضه على نحوين، يرتبط أحدهما بحال الاختيار، والآخر بحال الاضطرار، فتصويره لسقوط الأمر بالمركب، وما بناه عليه من الكلام، يمكن المناقشة فيه لإمكان تصوير ارتفاع الجزئية والشرطية والمانعية في المركب حال الاضطرار، أو للمنع من وجود الإطلاق المدّعى.

2 ـ إن المداقّة العقلية في البحث في النصوص الشرعية بهذه الطريقة غير العرفية ليست سديدة، فالفهم العرفي هو الأساس في أمثال هذه القضية، لاسيّما وأن هذه النصوص موجهة أساسًا إلى عموم المكلّفين وليس إلى فقهائهم، وهو يرى أن المكلَّف مضطر للقيام بالعمل الفاقد للجزء أو الشرط، وأن الله تعالى قد قبل الامتثال منه بذلك، إذ لا معنى لقوله (ع): «فقد أحلّه الله له»، غير ذلك، لأن القول بأنه لو جاء بالعمل فاقدًا للجزء أو للشرط، سيكون عليه إعادته في الوقت، أو قضاؤه خارجه حتى لو كان مقرونًا بالنيّة، سيجعل قصد التقرب به لغوًا، وكذلك إن جاء به دون نيّة فإنه سيكون باطلًا، ولكنه ليس حرامًا، وعليه، فما الذي أحلّه الله تعالى بهذا الحديث مع عدم وجود حرمة في أحد الفرضين، ومع لغوية قصد التقرب في الآخر، والتكلف بتصوير حرمة خارجة عن ظهور الرواية لو فرض إمكانه، غير سديد، كما إنّ تقسيم الحرمة إلى نفسية وغيرية لا يخرج الرواية عن إرادة مفهومها الكلي الجامع لقسميها؛ كما إنّ قوله (ع): «التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم»، يشمل بعمومه ما كان محرمًا أو واجبًا نفسيًّا، وما كان

محرمًا أو واجبًا غيريًا، فيشمل مثل الشرط أو الجزء، أو المانع، إلا إذا دلّ دليل خاص على خلاف ذلك، ولا دليل.

3 ـ إن فرض التمكّن من ترك العمل رأسًا؛ لعدم القدرة على الإتيان بسائر أجزائه وشرائطه وسقوط التكليف به، وبالتالي انتفاء الاضطرار إلى الأجزاء والشرائط، مخالف لفرض الاضطرار، فالرواية إنما تريد أن تتحدث عن إباحة ما اضطرّ إليه المكلّف، وهو الإتيان بالفاقد للجزء أو الشرط.

أمّا لو كان المكلَّف متمكّنًا من عدم الإتيان بالمركّب رأسًا، فإنه لا يكون مضطرًا، وهو خارج عن محل البحث، كما إنّ افتراض مجيئه بصورة العمل دون قصد القيام به على حقيقته، مخالف لقوله (ع): «فقد أحلّه الله له»، إذ لا حرمة للإتيان بصورة صلاة فاقدة لبعض أجزائها وشرائطها إذا لم يقصد منها أنها الصلاة المفروضة.

وبالتالي فإن وجود معنى معقول للرواية، إنما هو في كونها رافعة للحرمة النفسية والغيرية، ودالّة على وجوب العمل الفاقد للشرط أو الجزء، أو الواجد للمانع، عند الاضطرار، وهو ما يطابق الفهم العرفي للرواية، ويقدّم على تلك المداقات العقلية غير العرفية لو فرض صحة احتمالها.

مضافًا إلى المناقشة في ما ذكره من «أن الحكم لا يكون محققًا لموضوع نفسه، فكيف يعقل أن يكون الحكم بالحليّة محققًا للاضطرار الذي هو موضوعه»[1]، فإننا نقول: إننا نسلّم بالشق الأول

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص277.

من كلامه، وهو أن الحكم لا يحقق موضوعه، لترتّب الحكم عليه، فلا يعقل كونه محققًا له، ولكننا لا نسلّم بالشق الثاني من كلامه، فالحلّيّة ليست هي التي أوجدت الاضطرار إلى العمل الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع، إنّما الاضطرار إليه هو الذي ترتّبت عليه تلك الحليّة كما هو ظاهر الرواية، فلولا الاضطرار لارتكب المكلَّف حرامًا بإبطاله لعمله القاصد لإقامته على حقيقته بإيجاده المانع، أو إنقاصه الشرط أو الجزء، وظاهر الحديث أن الاضطرار هو الموجد للحليّة وليس العكس.

ومنشأ الإشكال في كلامه بناؤه على وجود اضطرارَين، أولهما من الظالم، وقد أسقطه بسقوط الأمر بالمركب؛ لاضطراره إلى ترك الجزء أو الشرط، وثانيهما ممّا صوَّره من حليّة إبطال المركب بترك جزئه أو شرطه، وهو ما يصبح بعد الحليّة مضطرًا إليه، فإذا قلنا بدلالة الحديث على إجزاء الفاقد، وقعنا في محذور تقدّم الحكم على موضوعه، لبنائه على تقدّم الحليّة على الاضطرار.

ولكن حقيقة المسألة هي كما قدّمنا، من أن الاضطرار المتعلّق بالظالم لا يُسقِطُ الأمر بالمركّب عندما يلجئنا إلى القيام بالفعل الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع، ولا يرفع الحديث حرمة الإبطال ليبني على حليته تحقق الاضطرار إلى العمل الفاقد للجزء أو الشرط، فما ذكره شبيه بإحياء الميّت، أو إعادة المعدوم، إذ بعد ما افترضه من سقوط التكليف بالمركب لعدم القدرة على استيفاء أجزائه وشرائطه، لم يعد هنالك تكليف ليقال بحليّة إبطال المركب والاضطرار إلى العمل الفاقد، وبعبارة أخرى: إن ما ذكره إنما يعني أن الاضطرار يؤدي إلى عدم الاضطرار، باعتبار أن الاضطرار إلى العمل الفاقد للجزء أو الشرط يؤدي إلى سقوط الأمر بالعمل المركب، فيسقط به الاضطرار إلى ترك الجزء أو الشرط، ومن

المحال أن يكون وجود الشيء مقتضيًا لعدمه، لاسيّما وأن المكلّف عالم بحقيقة الحال، وأن ما يأتي به اضطرارًا ليس هو المأمور به شرعًا لولا الاضطرار، فعندما يأتي بالصورة إنما يأتي بها لدفع الضرر ودون نيّة التقرب، فلا يجعلها من الدين ليقال إن الإتيان بها محرّم، وإن الذي رفعه هو الحديث.

ويظهر مما تقدّم صحة ما ذهبنا إليه من أن العمل المضطر إليه لإكراه الظالم، والفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع، هو موضوع الإجزاء، وقوله (ع): «فقد أحلّه الله له» يراد منه ذلك، فإن حليّة كل شيء بحسبه، ولا معنى لها هنا إلا إجزاؤه، وعود الضمير في «أحلّه» لا يساعد إلا على ذلك، فما ذهب إليه من افتراض وجود اضطرار ثانٍ غير الأول، ينشأ عن الحليّة، واضح البطلان.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كل المناقشات السابقة إنما تجري لو كنّا نحن والرواية المذكورة دون النظر إلى أيّ رواية أخرى يظهر منها وجوب المركّب الفاقد للجزء أو الشرط، عند عدم التمكّن من الإتيان به تامًّا، كما يدلّ عليه قوله (ع): «لا تدع الصلاة على حال»[1]، وما شابهه.

2 - صحيحة أبي الصباح عن الصادق (ع): «... ما صنعتم من شيء، أو حلفتم عليه من يمين في تقيّة، فأنتم منه في سعة»[2].

فإن قوله (ع): «... ما صنعتم من شيء، أو حلفتم عليه من يمين في تقيّة»، يشمل إتيان العمل فاقدًا لجزئه أو شرطه، أو واجدًا

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج2، كتاب الطهارة، الباب 1 من أبواب الاستحاضة، ص273، حديث 5. .

(2) المصدر نفسه، ج23، كتاب الإيمان، باب 12، ص224، حديث 2.

لمانعه، تقيّة، وقوله (ع): «فأنتم منه في سعة»، يعني أن المكلَّف في سعة من جهة ترك الجزء أو الشرط، أو الإتيان بالمانع، فلا يترتب عليه إعادة أو قضاء، لأنه لا شكّ سيكون في ضيق لو طلب منه عدم الاتقاء وفعل تلك الأجزاء والشروط المخالفة لما عند الآخرين، وكذلك لو طلب منه إعادة العمل في الوقت، أو قضاؤه خارجه، فيكون تركها تقيّة وكذلك إجزاؤها سعة له، وقد ناقش[1] بعضهم في هذا الاستدلال بمناقشات قريبة من مناقشات الرواية السابقة، والجواب يُعلم ممّا تقدّم.

3 ـ موثقة سماعة، قال: «سألته عن رجل كان يصلي فخرج الإمام وقد صلّى الرجل ركعة من صلاة فريضة، قال: إن كان إمامًا عدلا فليصلّ أخرى وينصرف، ويجعلهما تطوعًا، وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو، وإن لم يكن إمام عدل فليبنِ على صلاته كما هو، ويصلي ركعة أخرى ويجلس قدر ما يقول: (أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله)، ثم ليتمّ صلاته معه على ما استطاع، فإن التقيّة واسعة، وليس شيء من التقيّة إلا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله»[2].

تدلّ الرواية على أن المكلَّف إذا شرع بصلاته وصلّى دون الركعتين منفردًا، ثم انعقدت الصلاة جماعة خلف إمام عادل، فإن عليه أن يتمها ركعتين ويجعلها تطوّعًا، ويشرع بالفريضة جماعة، وأمّا

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص278 ـ 282.

(2) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج5، باب 56 من أبواب صلاة الجماعة، ص458، حديث2.

إذا لم يكن الإمام عادلًا، فإنه يتمّ الركعتين ويتشهد ولا يسلّم، ثم يتابع في إكمال صلاته مع الإمام غير العادل، ويأتي من الأجزاء والشرائط بما يستطيع، للمحافظة على ظاهر الجماعة.

ويدلّ ذيلها أيضًا على صحة هذه الصلاة من جهة قوله (ع): «فإن التقيّة واسعة»، وليس معنى الوسع هنا إلا الإجزاء، فالصلاة تقيّة بنقص بعض الأجزاء والشرائط، تجزي عن التامّة؛ لمكان التقيّة، ثم أكّد (ع) على ذلك بقوله: «وليس شيء من التقيّة إلا وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله».

وقد ناقش بعضهم في دلالة ذيل الرواية على الإجزاء، من جهة أن الأجر والثواب على العمل شيء، والاكتفاء به وإن كان فاقدًا لبعض الأجزاء والشرائط تقيّةً شيء آخر[1].

وجوابه العودة إلى سياق الرواية، فإن الإمام (ع) في الحالة الثانية ـ الإمام غير العادل ـ قال: «فليبنِ على صلاته كما هو، ويصلي ركعة أخرى، ويجلس قدر ما يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله»، ثم ليتمّ صلاته معه على ما استطاع»، فإنَّ أمْرَه بالبناء على صلاته، يعني أن يكملها على أنها فريضة كما شرع بها، وأَمْرَه بإتمامها معه هو أيضًا كذلك، ولا شكّ في أن الإتمام معه إتمام للفريضة مع التظاهر بالجماعة، يشهد له قوله (ع): «على ما استطاع»، ومعناه أن عليه أن يأتي من الشرائط والأجزاء بما استطاع، ولو كانت تلك الصلاة ليست من الفريضة، ولا اعتبار لها، لما كان هنالك من داعٍ لهذا التعقيب والتأكيد على الإتيان بما يقدر عليه من الشرائط والأجزاء،

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج4، ص286.

ولكان من الأحسن أمره المكلَّف بإكمال الركعتين تطوعًا، والتسليم مختصرًا مع التشهد، والتظاهر بإكمال الصلاة، بدل القيام بصلاة لا فائدة منها، ثم ما فائدة ذلك التنبيه والحرص على ذلك لو لم تكن تلك الصلاة مجزية للمكلَّف؟!.

نعم، يمكن الإشكال في سندها من جهة الإضمار، ومن جهة «سماعة» عند مَنْ يشترط في حجية خبر الواحد رواية العدل الإمامي عن مثيله.

4 - عن علي بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (ع) - في حديث - : «إن المؤمن إذا أظهر الإيمان ثم ظهر منه ما يدل على نقضه، خرج مما وصف وأظهر وكان له ناقضًا، إلا أن يدعي أنه إنما عمل ذلك تقيّة، ومع ذلك ينظر فيه، فإن كان ليس مما يمكن أن تكون التقيّة في مثله، لم يقبل منه ذلك، لأن للتقيّة مواضع، مَنْ أزالها عن مواضعها لم تستقم له، وتفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»[1].

ومحلّ الاستدلال قوله (ع): «فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»، فهو يشمل بعمومه المحرمات النفسية والغيرية على السواء، فقد يتعلق الفعل بارتكاب محرم نفسي، كشرب الخمر تقيّة، وقد يتعلق بمحرم غيري، كالصلاة مع التكتّف، أو الفاقدة لشرط أو جزء، كالصلاة

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، باب25 من أبواب الأمر والنهي، ص216، حديث6.

دون البسملة، أو دون الجهر بها، أو مع السجود على الملبوس أو ما شابه، بناءً على أنه يأتي بها أداء لفرضه كما يقتضيه توصيفها بالمحرم الغيري، وتوصيفه لذلك الفعل بأنه جائز إذا لم يؤدِّ إلى فساد في الدين، يدلّ على صحة الفعل وإن كان فاقدًا لشرطه أو جزئه، أو مقترنًا بمانع.

واعتُرِضَ على ذلك[1] بأن الجواز إذا أسند إلى الفعل، كان ظاهره الجواز النفسي دون الغيري، وبالتالي فإن الرواية تشير إلى المحرمات النفسية دون الغيرية من الأجزاء والشروط والموانع، التي هي محل الكلام في الإجزاء.

ويُردّ بأنه مخالف لظاهر الرواية، إذ هي تتحدث عن العمل المضطر إليه المخالف لما عليه المذهب، وهو مقتضى العموم في قوله (ع): «فكل شيء يعمل المؤمن بينهم»، فيشمل ما يكون محرمًا نفسيًّا أو غيريًّا، وقد استثني ما يلزم منه فساد في الدين، لأن التقيّة حكم امتناني، ولا منّة بما يفسد الدين، فلا بد من استثنائه، وأمّا قوله (ع): «فإنه جائز»، فهو مرتبط بالعموم، وبيان لحكم عمل المؤمن، فلو أتى بعبادته فاقدة لجزء أو شرط، أو واجدة لمانع، تقيّة، فإن حكمها هو الجواز، ولا يتعقل معنى للجواز هنا إلا الإجزاء.

كما اعترض أيضًا بأن المراد من الجواز في الرواية، إنما هو جواز التقيّة نفسها، لا جواز الفعل المتقى به، فلا دلالة لها على جواز الفعل حتى يقال إنه أعمّ من الجواز النفسي والغيري[2]، وهذا

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص286.

(2) المصدر نفسه، ج5، ص287.

الاعتراض كسابقه، لا وجه له، ولعلّه عثرة قلم منه، فالرواية تصرح صارخة بأعلى صوتها بأن الجواز متعلق بالفعل المتقى به، فانظر إلى ذيلها: «فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»، فإنه لا إشكال في عود الضمير المتصل إلى عمل المؤمن، أي إلى الفعل المتقى به، فالرواية كسابقاتها، دالّة على الإجزاء.

5 - روايات المداراة وحسن المعاشرة: وتوجد في المقام روايات متقاربة الدلالة، منها:

محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: «من صلى معهم في الصف الأول كان كمن صلى خلف رسول الله (ص) في الصف الأول»[1].

قال: وقال الصادق (ع): «إذا صليت معهم غفر لك بعدد من خالفك»[2].

عن إسحاق بن عمار قال: «قال لي أبو عبد الله (ع): يا إسحاق أتصلي معهم في المسجد؟ قلت: نعم، قال: صل معهم فإن المصلي معهم في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله»[3].

وبإسناده عن حفص بن البختري، عن أبي عبد الله (ع) قال: «يحسب لك إذا دخلت معهم وإن كنت لا تقتدي بهم مثل ما يحسب لك، إذا كنت مع من تقتدي به»[4].

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج8، أبواب صلاة الجماعة، باب 5، استحباب حضور الجماعة خلف من لا يقتدى به للتقية والقيام في الصف الأول معه، ص298 - 299، حديث1.

(2) المصدر نفسه، ص299، حديث2.

(3) المصدر نفسه، ص301، حديث7.

(4) المصدر نفسه، ص299، حديث3.

عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن هشام الكندي قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إياكم أن تعملوا عملًا نعيَّر به، فإن ولد السوء يعيّر والده بعمله، كونوا لمن انقطعتم إليه زينًا، ولا تكونوا عليه شينًا، صلّوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟، قال: التقيّة»[1].

أحمد بن أبي عبد الله البرقي في «المحاسن»، عن ابن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: أوصيكم بتقوى الله عزَّ وجلّ، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلّوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿...وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾[2]، ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلّوا معهم في مساجدهم...»[3].

ودلالة هذه الروايات على الإجزاء مما لا يقبل المناقشة، خصوصًا بعد تنزيل إحدى تلك الصلوات منزلة الصلاة خلف رسول الله (ص)، والأخرى منزلة الجهاد في سبيل الله... إلخ.

6 ـ الاستدلال بالسيرة: فقد جرت العادة في زمن أئمة أهل البيت (ع) على الإتيان ببعض الأعمال تقيّةً، مع فقد شرط أو جزء، أو وجود مانع، ولم ينقل عنهم (ع) القول بوجوب

(1) المصدر نفسه، ج16، باب وجوب عشرة العامة بالتقيّة، ص219، حديث 2.

(2) سورة البقرة: الآية 83.

(3) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج8، أبواب صلاة الجماعة، باب 5، استحباب حضور الجماعة خلف من لا يقتدى به للتقية والقيام في الصف الأول معه، ص301، حديث8.

إعادة العمل أو قضائه، مع كثرة الابتلاء بالأعمال المتقى بها في تلك الأيام.

وما روي عن الإمام الصادق (ع) وقد سئل عن الإمام: «إن لم أكن أثق به، أصلي خلفه وأقرأ؟، قال: لا، صلّ قبله أو بعده، قيل له: أفأصلي خلفه وأجعلها تطوعًا؟ قال: لو قُبِلَ التطوّع لقبُلت الفريضة، ولكن اجعلها سبحة»[1]، فهي إمَّا ضعيفة سندًا، أو خارجة عن محلّ الكلام تخصّصًا، لورودها في الصلاة خلف مَنْ لا يوثق بدينه بشكل عام، أي غير العادل، فلا يوجد ما يدلّ على كونها تقيّة، أو يحتمل فيها الحمل على الاستحباب لا سيّما وأن بعضها يظهر منه صحة الصلاة معهم، كصحيحة «عبد الله بن سنان»، عن الصادق (ع) أنه قال: «ما مِنْ عبد يصلي في الوقت ويفرغ، ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء، إلا كتب الله له خمسًا وعشرين درجة»، ومثلها رواية «عمر بن يزيد»[2]، وهما ظاهرتان في صحة الصلاة خلفهم، وإلا فأيّ معنى لقوله (ع): «وكان على وضوء»[3]؟، فإن المراد من قوله (ع): «ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء»، أنه يصلي جماعة معهم، واشتراط كونه على وضوء لتصحّ صلاته، وأمّا كتابة خمس وعشرين درجة له بها، فإنما هو لإعادتها جماعة، ولما فيها من الألفة والوحدة بين المسلمين، وهو من تقيّة المداراة.

---

(1) المصدر نفسه، باب 6 من أبواب صلاة الجماعة، باب استحباب إيقاع الفريضة قبل المخالف أو بعده وحضورها معه، ص303، حديث5.

(2) المصدر نفسه، ص302، حديث1 و 2.

(3) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل** (جزءان في مجلد واحد)، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران، ربيع الأول 1385هـ، ج2، بحث التقيّة، ص199.

وأمّا المروي عن الصادق (ع): «لولا أن بني أمية وجدوا من يكتب لهم، ويجبي لهم الفيء، ويقاتل عنهم، ويشهد جماعتهم، لما سلبونا حقنا، ولو تركهم الناس وما في أيديهم ما وجدوا شيئًا إلا ما وقع في أيديهم»[1]، فيدلّ على أن حضور جماعتهم معونة لهم على ظلمهم، ومشاركة لهم في سلب حق أهل البيت (ع)، فالصلاة خلفهم وخلف ولاتهم باطلة، ولو أقيمت بنيّة الصلاة كانت حرامًا، لأنها من التقرّب بالفرد المبغوض مع العلم بذلك، ولكن الرواية تتحدث عن الصلاة خلفهم بنحوٍ عام لا للتقيّة، فهي تشير إلى الحكم الأولي لتلك الصلاة دون أن يطرأ عليه أي عنوان ثانوي كالتقيّة.

2 ـ لزوم تحقق صورة العمل

إن الكلام في إجزاء العمل المأتي به تقيّة إنما هو في إجزاء العمل الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع، فلا يشمل حالة عدم الإتيان بالعمل برمته؛ لعدم وجود ما يوجب الإجزاء، وهذا من المتسالم عليه عند جميع الفقهاء، وكذلك في إجزاء الأعمال التي لا يضرّ فقدها الجزء أو الشرط المتقى به في تحقيق صورتها عرفًا أو شرعًا، بحيث يعتبر الفاقد المأتي به محققًا للعمل في نظر العرف أو بنص الشرع.

وبعبارة أخرى: إن الكلام في الإجزاء إنما هو في الأعمال التي تحفظ صورتها مع فقد الشرط أو الجزء، بحيث ينطبق عرفًا على ما قام به المكلَّف اضطرارًا العنوان الخاص بالتكليف ـ وضوء، صلاة... إلخ ـ، ولعلّ ما يسهل مؤونة البحث وجود بعض الروايات التي يظهر منها إجزاء العمل الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع،

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج5، باب عمل السلطان وجوائزهم، ص106، حديث 4.

كالروايات المتعلقة ببعض الصلوات حال الاضطرار كالصلاة مع الغسل في الوضوء منكوسًا، أو مع التكتّف، أو مع ترك القراءة خلف الإمام الفاقد للشرائط، فإن ظاهر تلك الروايات هو صحة تلك الصلوات مع الحفاظ على عنوان الصلاة رغم المخالفة للوظيفة الأولية، وبحيث يقال إنه لولا تلك الروايات الخاصة لما كان ثمة مجال للقول بالإجزاء في مثل تلك الحالات؛ لأنه على خلاف القاعدة، لاسيّما مع الخلاف في مدلول الأدلة العامة وذهاب بعض إلى أن ما توجبه الأدلة العامة من الرفع إنما هو رفع المسؤولية والمؤاخذة ـ أي الحرمة ـ عن العمل المتقى به، وهو غير الإجزاء، ما يعني ضرورة التوجه في البحث أولًا إلى الأدلة الخاصة من الرواية أو السيرة أو الإجماع، وهو طريق سهل ومباشر، مع التوجه إلى وجود مبانٍ للفقهاء في حجية الرواية، وقيام الإجماع، وتحقق السيرة، ما يكون سببًا لاختلاف الفتوى، وهو ما يظهر من تفاصيل تلك البحوث، وثانيًا إلى الأدلة العامة، وهو ما يحتاج إلى مناقشات دقيقة، عرفية وشرعية، وهو محل كلامنا في هذا البحث.

لذلك اخترت الابتعاد عن مسائل الصلاة لكثرة الروايات الخاصة الواردة فيها عدا مسألتين أو ثلاث اختلفت رواياتها، مع اليقين بقيام سيرة المتشرعة على إجزاء الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط وبمرأى من الأئمة (ع)، لذا سأبدأ بالصوم، وأنه هل الإفطار في جزء من النهار اضطرارًا يفسد الصوم أو لا؟، فهل يلحق هذا الفرض بترك الواجب رأسًا فلا يجزي عن الواجب بوجه، أم أنه من الإتيان بالعمل الفاقد للجزء وهو مجزٍ عن العمل التام؟

وتحديد الموقف هنا يختلف باختلاف تصويرنا لحقيقة الصوم، وأنه هل هو الإمساك عن المفطر من طلوع الفجر إلى الليل مع النيّة بحيث يعتبر الإمساك في جميع الآنات عملًا واحدًا، فلو حصل

ارتكاب المفطر في آن ولو اضطرارًا ذهبت صورة الصوم، وهو ما تدلّ عليه رواية داوود بن الحصين عن رجل من أصحابه، عن أبي عبد الله الصادق (ع) أنه قال وهو بالحيرة في زمن أبي العباس: «إني دخلت عليه وقد شكَّ الناس في الصوم وهو والله من شهر رمضان، فسلمت عليه، فقال: يا أبا عبد الله: أصمت اليوم؟ فقلت: لا، والمائدة بين يديه، قال: فادن فكل، قال: فدنوت فأكلت، قال: وقلت: الصوم معك والفطر معك، فقال الرجل لأبي عبد الله (ع): تفطر يومًا من شهر رمضان؟ فقال: إي والله أفطر يومًا من شهر رمضان أحبّ إليَّ من أن يضرب عنقي»[1].

والرواية مع غض النظر عن المناقشة في سندها تدلّ على أنّ المطلوب في الصيام هو الإمساك في مجموع الزمان المعتبر من حيث المجموع، وأنّ ترك الإمساك عن المفطر لحظةً ما يوجب الإخلال بالمطلوب من جهة ترك المأمور به رأسًا.

وقوله (ع) للرجل: «إي والله أفطر يومًا من شهر رمضان أحبّ إليَّ من أن يضرب عنقي»، ظاهر في لزوم القضاء، فإنه (ع) قد اعتبر أنّ ما فعله تقيّة هو من ترك العمل رأسًا؛ لذا يلزمه القضاء.

وكذلك تدلّ عليه مرسلة رفاعة عن أبي عبد الله (ع) قال: «دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الإمام، إن صمت صمنا، وإن أفطرت أفطرنا، فقال: يا غلام عليَّ بالمائدة، فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج10، كتاب الصوم، باب57 من أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب جواز الإفطار للتقيّة والخوف من القتل ونحوه ويجب القضاء، ص132، حديث4.

يوم من شهر رمضان، فكان إفطاري يومًا وقضاؤه أيسر عليَّ من أن يضرب عنقي»[1].

وتفرق عن الأولى في أنها صريحة في لزوم القضاء وأنه (ع) قد اعتبر أن ما فعله تقيّة آنًا ما هو من ترك العمل رأسًا.

فنحن هنا أمام دليلين على عدم الإجزاء، إمَّا الاستناد إلى الروايتين المذكورتين، وإمَّا اللجوء إلى تحديد ماهية الصوم وبيان أنه الإمساك عن المفطر في مجموع الوقت من حيث المجموع.

أمّا الروايتان فقد جرت الخدشة فيهما بالإرسال، فمن عالج هذا الإشكال كانتا لديه دليلًا على أن المعتبر في الصوم هو الإمساك في جميع الآنات، من طلوع الفجر إلى دخول الليل، وبعبارة أخرى: هو الإمساك في المجموع، فمن أفطر في آن اضطرارًا لزمه القضاء.

وأمّا من لم يتم لديه العلاج، فإن بإمكانه استنباط ذلك من ملازمات بعض أحكام الصوم المتسالم عليها، كإجماعهم على أن من تمضمض أثناء الصوم لترطيب فمه أو لإزالة الرائحة منه فوصلت قطرة إلى حلقه فإنه قد أفطر ويلزمه القضاء، وغيرها من المسائل، ولا شكّ في أن إجماعهم على اللازم ـ لزوم القضاء ـ إجماعٌ على الملزوم ـ الإفطار ـ أو من المضامين اللغوية بحسب منطوق الرواية، حتى لو لم نقل بصحتها، حيث ورد فيها أن الإفطار في آنٍ إفطارٌ ليوم من شهر رمضان، فإن عباراتها حتى لو لم تكن صادرة عن الإمام (ع) فإنه لا شكّ في أنها تحكي ما هو السائد عند المتشرعة والمركوز في أذهان العامة من أن مَنْ أفطر في آنٍ ولو اضطرارًا فقد صار مفطرًا، لأن الصوم عمل واحد، وهو الإمساك في جميع

---

(1) المصدر نفسه، حديث5.

الآنات، وإلا لزم على الإمام البيان أو التصحيح، ومع عدمه يثبت ما ذكرناه، وكذلك من الرجوع إلى الآية المباركة: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ . . .وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[1]، فإن قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾[2]، يظهر منه اعتباره عملًا واحدًا هو الامتناع عن المفطر مع النيّة في مجموع الآنات، وإنّ قوله تعالى: ﴿...ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[3]، لا يراد منه الإشارة إلى وجود صيام ناقص وصيام تام، ليقال إن الصيام يصدق على الامتناع عن المفطر مع النيّة ولو في جزء في النهار، إنما أراد جلّ شأنه التأكيد على لزوم البقاء على الصيام إلى الليل، لأن الجوع والعطش يدفعان الصائم إلى الإسراع في فطره فلا يتحرّى دخول الليل بما فيه الكفاية، ويكون فطره واقعًا في أواخر أجزاء النهار، وفي الآية الكريمة بيان لحدود الصوم، وقوله تعالى: ﴿...ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[4]، أمرٌ بالبقاء على الامتناع عن الطعام والشراب إلى دخول الليل.

وقد يقال[5]: إن المفطِر تقيّةً إنما أفطر في آنٍ من النهار، ويجب عليه صوم بقية الآنات، لأنه مأمور بالإمساك عن المفطِر في جميعها، فلا يجوز له تناوله في بقية النهار بعد انقضاء زمن الاضطرار، ولا في الزمن السابق عليه وإن قطع بحدوثه بعده، لعدم تحقق الاضطرار في تلك الآنات، وبالتالي لا يكون حاله حال مَنْ

---

(1) سورة البقرة: الآية 187.

(2) سورة البقرة: الآية 187.

(3) سورة البقرة: الآية 187.

(4) سورة البقرة: الآية 187.

(5) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص301 ـ 303.

ترك العمل رأسًا ليقال في حقه بعدم الإجزاء، فالصحيح هو عدم وجوب القضاء فيما إذا أفطر تقيّةً في نهار شهر رمضان لثبوت الهلال عند ذي سلطان مخالف له في المذهب، لأنه من الإتيان بالعمل الناقص كما هو واضح، ويكون مجزيًا عن العمل التام.

ويرد عليه أن الأمر بالامتناع في بقية النهار إنما هو لرعاية حرمة الأمر بالصوم في هذا الشهر المبارك ولا علاقة له بوجوب صيام جميع آنات اليوم إلا ما خرج منه بالاضطرار ليحكم بالإجزاء، فالصوم عمل واحد وليس عندنا صيامات متعددة يتعلق كل واحد منها بآن فإذا سقط بقيت الوجوبات الأخرى على حالها، ولذا أفتى هو نفسه بخلاف ذلك، إذ قال: «إذا أفطر مكرهًا بطل صومه، وكذا إذا كان للتقيّة، سواء كانت التقيّة في ترك الصوم كما إذا أفطر في عيدهم، أم كانت حال أداء الصوم كالإفطار قبل الغروب، والارتماس في نهار الصوم، فإنه يجب الإفطار ـ حينئذٍ ـ ولكن يجب القضاء»[1].

وكذلك قوله: «لا يكفي الضعف في جواز الإفطار ولو كان مفرطًا إلا أن يكون ـ الصيام ـ حرجًا فيجوز الإفطار، ويجب القضاء بعد ذلك، وكذا إذا أدى الضعف إلى العجز عن العمل اللازم للمعاش مع عدم التمكن من غيره، أو كان العامل بحيث لا يتمكن من الاستمرار على الصوم لغلبة العطش، والأحوط فيهم الاقتصار في الأكل والشرب على مقدار الضرورة والإمساك عن الزائد»[2].

فقد أفتى بلزوم القضاء على المفطر تقيّةً وعلى المفطر ضرورةً

---

(1) أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ط10، نشر دار الزهراء، لبنان، ج1، كتاب الصوم، الفصل الثاني المفطرات، المسألتان 36 و61.

(2) المصدر نفسه.

لضعف أو عمل ينحصر فيه معاشه، أو من غلبه العطش بحيث لا يقدر على الاستمرار بالصوم، وكان ينبغي عليه في جميع هؤلاء - بحسب ما أفاده في شرحه على العروة - أن يفتي بعدم لزوم القضاء، إلا أن وجدانه كان يشهد بأن الصيام عمل واحد، وإن جرى في موضع بخلافه.

ومع ذلك فقد يقال بصحة صوم مَنْ أفطر تقيّة بعد سقوط القرص، وقبل ذهاب الحمرة المشرقية، وعدم لزوم القضاء عليه بناءً على إجزاء العمل الفاقد للجزء أو الشرط مع الحفاظ على صورة العمل، لإمكان ادعاء عدم إفساد الإفطار تقيّة لدى سقوط القرص لصورة الصوم، لأن دخول الليل هو شرط للإفطار عند جميع المسلمين، عملًا بالآية المباركة، وإنما الاختلاف في تحديده، وأنه هل يكون بسقوط القرص، أم لا بدّ معه من ذهاب الحمرة المشرقية، والقضية اجتهاديّة لاختلاف الروايات فيها، ويوجد بكلا القولين قائل من السُنَّة والشيعة على السواء، وإن كان المشهور عند الشيعة ذهاب الحمرة المشرقية، فمن أفطر لسقوط القرص يصدق في حقه أنه قد أتمّ الصيام إلى الليل ولو على أحد القولين، لأن تحديد الليل عرفي، والروايات مجرد مرشدٍ إليه، فيكون محافظًا على صورة الصوم، أو للشك بلزوم الاستمرار بالإمساك عن المفطر بعد سقوط القرص إلى تحقق غياب الحمرة المشرقية لكونه من الشك في تكليف زائد فتجري فيه البراءة، ولكن الصحيح في هذا الشك بناءً على وحدة الصوم اعتباره شكًا في المكلف به، وحكمه لزوم الاحتياط بالإمساك إلى ذهاب الحمرة المشرقية، وهذا كله إذا لم نبنِ على تقديم الروايات التي تكتفي بسقوط القرص.

ومثل الصيام في وحدة العمل وعدم الإجزاء لفقد الجزء أو الشرط، الطهارة من النجاسات، فإن تطهير موضع النجاسة بالاكتفاء

بغسله بالماء القليل مرة واحدة دون غسلة للإزالة، أو بالاكتفاء بالمرة الواحدة في ما يلزم فيه التعدد وما شابه، لا تحصل به الطهارة تقيّة؛ لعدم حصول ماهيتها، لأنها تحسب بمجموعها عملًا واحدًا، فهي الحالة الناتجة عن مجموع العمل.

وكذلك الوضوء بالنبيذ وما شابه، مما لا يتحقق معه ماهية المطلوب، لا لفقده شرطه أو جزئه، إنما لانتفاء ماهيته وصورته، فالوضوء عبارة عن غسل الوجه واليدين بالماء، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾[1]، لأن المتبادر من الغسل إنما هو هذا، وكذلك الطهارة من البول كحكم وضعي لا تكون إلا بالغسل مرتين بعد غسلة الإزالة. نعم، لا إشكال في عدم إثم المكلَّف لو اضطرّ إلى مخالفة ذلك، لكنه لا يترتب على عمله أثره.

وكذلك من أُكره على الطلاق، فإنه لا تترتب عليه آثاره، لكون قصد الفراق جزءًا من ماهيته، وقد روي عنه (ص): «لا طلاق في إغلاق»[2]، وكذلك: «ليس على مكره يمين»[3]، وروى البرقي في «المحاسن»، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن وأحمد بن محمد بن أبي نصر، جميعًا، عن أبي الحسن (ع) قال: «سألته عن الرجل يُستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق

---

(1) سورة المائدة: الآية 6.

(2) أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، مصدر سابق، ج6، ص276، حديث السيدة عائشة.

(3) علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **الكامل في التاريخ**، مصدر سابق، ج5، ثم دخلت سنة خمس وأربعين ومئة، ذكر ظهور محمد بن عبد الله بن الحسن، ص532.

وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال: لا، قال رسول الله (ص): وُضِع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا»[1].

3 ـ ماهية المرفوع بالأدلّة العامة للتقيّة

إن أدلة التقية سواء أكانت هي حديث الرفع، أم الروايات العامة التي تربط التقيّة بالضرورة، أم التي تذكرها مطلقةً كقوله (ع): «التقيّة ديني ودين آبائي»، فإنها كلها تجمع على وجوب مراعاة الاضطرار، أو لزوم المداراة؛ لأن قوله (ع): «التقيّة عند كل ضرورة» وقوله (ص): «ثلاث من لم يكنَّ فيه لم يتم له عمل، ورع يحجزه عن معاصي الله، وخُلُقٌ يداري به الناس، وحلم يرد به جهل الجاهل»[2]، حاكم على قوله (ع): «التقيّة ديني ودين آبائي» ومفسّر له، وهذا يفيد ارتفاع المسؤولية والمؤاخذة عمّا يضطر إليه المكلّف، وهو ثابت بالإجماع.

لكنه نوقش في أن حديث الرفع والأدلة العامة للتقيّة هل يرفعان أصل الجزئية والشرطية والمانعية، فيوجدان ماهيّة جديدة للمعاملة أو العبادة؟ فيصبح بموجبها الوضوء بالماء المضاف رافعًا للحدث مثلًا، والطلاق دون شاهدين عادلين جاريًا، وأمثال هذا من إحداث ماهية جديدة للعبادة أو المعاملة، فتستمر آثارها ولو انقضى ظرف التقيّة إلى أن يحدث رافع لتلك الآثار، أم أنها تدل فقط على عدم الاعتداد بفقد الشرط أو الجزء، أو وجود المانع حال الاضطرار، فيكون العمل مجزيًا حاله؟ أم أنه ترتفع فقط الأحكام التكليفية

---

(1) أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، مصدر سابق، ج2، ص339، حديث 124.

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، ص125، ح2.

المتعلقة بالعمل المتقى به الفاقد للجزء أو للشرط، أو الواجد للمانع.

الصحيح هو الثاني في الجملة، فإن حديث الرفع ـ على ما في الرواية ـ إنما جاء جوابًا على ما طلبه المؤمنون من ربهم كما رواه العياشي عن عمرو بن مروان الخزاز، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: قال رسول الله (ص): رفعت عن أمتي أربع خصال: ما اضطروا إليه، وما نسوا، وما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وذلك في كتاب الله قوله: ﴿...رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1]، وقول الله: ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾[2][3].

فالمطلوب هو رفع المؤاخذة والمسؤولية عن الخطإ والنسيان وكذلك عمّا يحصل حال الإكراه، وأن لا يكلِّفهم تكليفًا يشقّ عليهم، وهذا لا يتطلّب أكثر من رفع المسؤولية عن المكلَّف عند تحقق أحد العنوانات السابقة عن فقد الجزء أو الشرط أو وجود المانع وبالتالي إجزاء عملهم المأتي به على تلك الحال.

كما يظهر من سياق حديث الرَّفع أنه ليس مشرِّعًا، فلا يوجد

---

(1) سورة البقرة: الآية 286.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب وجوب التقيّة في كل ضرورة بقدرها، ص218، حديث10.

وكذلك في **التوحيد** للشيخ الصدوق، مصدر سابق، باب الاستطاعة، ص353، حديث24: رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه....

موضوعات جديدة للتكاليف، إنما هو لمجرد المنّة من الله تعالى والتسهيل على العباد.

ومثله قوله (ع): «كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»[1].

فإن القدر المتيقن من الجواز هنا هو الإباحة في مقابل الحرمة، أي رفع المسؤولية، وذلك بقرينة قوله (ع): «مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين»، فإنه لا يناسب الحديث عن الجواز بمعنى الإجزاء، إنما الحديث عن عدم المؤاخذة في مقام المخالفة اضطرارًا بما لا يؤدي إلى الفساد في الدين، وإلا كانت حرامًا، بل حرمتها أشدّ من المخالفة العادية لانضمام الفساد في الدين إليها، وكذلك قوله (ع): «التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله»، ولا شكّ في أن الهاء راجعة إلى ما اضطر إليه ابن آدم، وهو ما فيه فقد للشرط أو للجزء أو إيجاد للمانع، والرواية إمّا أنها تدلّ على عدم المؤاخذة في مقام المخالفة اضطرارًا، أو تدلّ عليها وعلى إجزاء العمل المأتي به حال الاضطرار لكونه هو المضطر إليه وقد أحلّه الله.

ولكنه بالنظر إلى ما ورد في الآية الكريمة من طلب عدم التكليف بما هو شاق وصعب تحمّله، وبما يكون مجهدًا للأمة، مضافًا إلى مفاد حديث الرفع، فإنه يمكن القول بدلالتها على إجزاء العمل المأتي به تقيّةً حال الاضطرار، وهو ظاهر قوله (ع): «فقد أحلّه الله»، مع الجزم بأنها ليست مشرعة، فلا توجِد موضوعات جديدة للتكليف، بل موضوعه باقٍ على حاله وهو كلّي الصلاة، وسقوط التكليف بالشرط أو الجزء إنما هو لعدم القدرة عليه، كما

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، باب25 من أبواب الأمر والنهي، ص216، حديث6.

إنّ الأعمال المجزية أثناء التقيّة والاضطرار لا تستمر آثارها في الجملة بعده، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

والخلاصة أنه بالنظر إلى ما ورد في الآيتين الكريمتين[1] المذكورتين مع حديث الرفع المتقدّم من طلب عدم التكليف بما هو شاق وصعب تحمله والذي ذكرت الرواية أن حديث الرفع تعبير عنه، وكذلك بالنظر إلى مفاد الحديث ذاته، وكذلك الروايتين المتقدمتين، وبضميمة بعض الروايات الخاصة الدالة على إجزاء بعض الأعمال المأتي بها تقيّة واضطرارًا، كالرواية الخاصة بوضوء «علي بن يقطين»[2]، ورواية «داود بن زربي»[3]، وبلحاظ ما قاله الإمام (ع)

---

(1) الآية (286) من سورة البقرة، والآية (106) من سورة النحل.

(2) كَتَبَ إلى أبي الحسن موسى (ع) يسأله عن الوضوء؟ فكتب إليه أبو الحسن (ع): فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء، والذي آمرك به في ذلك أن تمضمض ثلاثًا، وتستنشق ثلاثًا، وتغسل وجهك ثلاثًا، وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك إلى المرفقين ثلاثًا، وتمسح رأسك كله، وتمسح ظاهر أذنيك وباطنهما، وتغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثًا، ولا تخالف ذلك إلى غيره، فلما وصل الكتاب إلى علي بن يقطين تعجب مما رسم له أبو الحسن (ع) فيه مما جميع العصابة على خلافه، ثم قال: مولاي أعلم بما قال، وأنا أمتثل أمره، فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد، ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالًا لأمر أبي الحسن (ع)، وسُعي بعلي بن يقطين إلى الرشيد، وقيل: إنه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر، فلما نظر إلى وضوئه ناداه: كذبَ يا علي بن يقطين مَنْ زَعَم أنك من الرافضة وصلحت حاله عنده، وورد عليه كتاب أبي الحسن (ع) ابتدأ من الآن يا علي بن يقطين توضأ كما أمرك الله تعالى، اغسل وجهك مرة فريضة، وأخرى إسباغًا، واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام. (محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج1، باب جواز الوضوء ثلاثًا ثلاثًا للتقيّة، ص444، حديث3).

(3) قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الوضوء، فقال لي: توضّأ ثلاثًا ثلاثًا، ثم قال =

لداود بعدها: «أليس تشهد بغداد وعساكرهم»، يتضح أن ما أمر به الإمامُ داوودَ وإن كان فيه زيادة غسلة في الوضوء ـ وهي عند الإمام مانعة من صحته ـ إلا أنه لما كان يعملها تقيّة بأمر الإمام (ع) دون أمر بالإعادة فإنه يدل على إجزاء هذا الوضوء حالها، وبتنقيح المناط يمكن تعميم الحكم بالإجزاء إلى كل ما يؤتى به تقيّة ولو على نحو الإجمال، يعني مع الحفاظ على صورة العمل عرفًا، وقوله (ع): «أليس تشهد بغداد وعساكرهم» تعليل بالأعمّ.

يضاف إلى ذلك ارتفاع المسؤولية عن المكلَّف فيما لو ارتكب ما هو حرام اضطرارًا، سواء كانت المسؤولية ذات منشأ تكليفي أم وضعي، فالمفطر تقيّة في يوم من شهر رمضان لا تجب عليه الكفارة، وكذا المتلف تقيَّةً لمال الغير لم يرتكب حرامًا وإن وجب القضاء على الأول والضمان على الثاني، لعدم الحفاظ على صورة التكليف.

وقد روى الأعمش عن جعفر بن محمد (ع) في حديث شرايع الدين قال: «... واستعمال التقيّة في دار التقيّة واجب، ولا حنث ولا كفارة على مَنْ حَلف تقيّة يدفع بذلك ظلمًا عن نفسه»[1].

كما روى أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه، عن صفوان وأحمد بن محمد بن أبي نصر جميعًا عن أبي الحسن (ع) في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه

= لي: أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟ قلت: بلى، قال: فكنت يومًا أتوضأ في دار المهدي، فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به فقال: كذب من زعم أنك فلاني وأنت تتوضأ هذا الوضوء، قال: فقلت لهذا والله أمرني. (المصدر نفسه، ص443، حديث1).

(1) المصدر نفسه، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب 24 وجوب التقيّة مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان، ص210، حديث22.

ذلك؟، فقال: لا، قال رسول الله (ص): «وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوا، وما أخطأوا»[1].

ويستثنى من ذلك ما لو كان نفي الآثار عن العمل المتقى به خلاف الامتنان على الفاعل، كنفي صحة البيع عمَّن باع داره مضطرًّا لصرف ثمنها في علاج أو معاش، فإن نفيها هنا على خلاف الامتنان في حق نفسه، وكذا لو كان على خلاف الامتنان في حق غيره، كالمتلف مال غيره تقيّةً أو اضطرارًا كما في المجاعة مثلًا، فإن عليه الضمان حفاظًا على حق الغير وإن لم يرتكب حرامًا.

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ المحافظة على صورة العمل المكلّف به، هو المصحح لقولنا عن العمل المأتي به تقيّة فاقدًا للجزء أو الشرط أو واجدًا للمانع، هو إتيان بالعمل، إذ لولا الحفاظ على صورة العمل لما أمكننا هذا القول ولفقد العمل عنوانه فيصعب بعدها الحكم بالإجزاء، فإن انعدام آثار الشيء غير الموجود عقلي لا يحتاج إلى تعبّد وتشريع، لذا قلنا إن المرفوع في حديث الرفع هو آثار الجزئية والشرطية لا ذواتهما، وهذا ما يفسّر لنا الحكم بصحة الصلاة تقيّةً مع التكتّف؛ لأنها واجدة لصورة الصلاة ولو كانت مقترنة بالمانع المرفوع أثره بالتقيّة والاضطرار، وكذلك قولنا في الوضوء بالماء المضاف أنه مبيح للصلاة حال الاضطرار لكونها صلاة عرفًا وإن فقدت شرطها الذي هو الطهور، لأن الوضوء يرتبط بكونه بالماء المطلق، وكذلك قولنا بعدم حصول الطهارة إلا بغسل المحل بعد غسلة الإزالة، لاقتضاء صورتها لذلك، فهي غسل للمكان المتنجس وتطهير له بعد إزالة عين النجاسة عنه، أو هي مع تعدد

---

(1) المصدر نفسه، ج23، كتاب الأيمان، باب 12 جواز الحلف باليمين الكاذبة للتقيّة، ص224، حديث12.

الغسلات في مواضع وجوب تعددها وهكذا، وإن كانت الصلاة صحيحة معها حال الاضطرار لأنها صلاة مع المانع.

ويلزم هنا الاعتراف بأن التمييز بين كون العمل مركبًا يمكن أن توجد صورته مع فقد الجزء أو الشرط كالصلاة، وبين كونه بسيطًا واحدًا كالصوم والطهارة تفقد صورته بفقد الجزء أو الشرط، هو أمر في غاية التعقيد؛ فلا بد من ملاحظة الأدلة الخاصة بالعمل عند اشتباه التحديد.

وبهذا يظهر الفرق أيضًا بين من أفطر اضطرارًا في يوم من شهر رمضان كما في رواية داود بن الحصين، ورواية رفاعة[1]، وبين من يفطر تقيّة عند سقوط قرص الشمس، حيث يمكن القول بوجوب القضاء على الأول دون الثاني؛ لتحقق صورة الصوم منه دون الأول كما بيّناه سابقًا.

كما يظهر الفرق بين قولنا بعدم حصول الطلاق والعتاق عند الإكراه عليهما لافتقارهما إلى القصد المعتبر في ماهية الطلاق والعتاق، وبين صحة الصلاة مع فقد الجزء أو الشرط كعدم الجهر بالبسملة مثلًا، حيث انعدمت صورة العمل في الأول وكانت موجودة في الثاني.

كما إنّ مقتضى ما تقدم من الكلام في حديث الرفع وغيره من الأدلّة العامة عدم صحة الوقوف في عرفات في ثامن ذي الحجة بدعوى أنه التاسع مع العلم بالخلاف، والحكم ببطلان الحج، للقطع بعدم تحقق ماهية الوقوف في عرفات، وبالتالي عدم تحقق ماهية

---

(1) المصدر نفسه، ج10، كتاب الصوم، باب57 من أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب جواز الإفطار للتقيّة والخوف من القتل ونحوه ويجب القضاء، ص132، حديث5.

الحج، فالقول بإجزائه يحتاج إلى دليل خاص، وسيأتي بحث هذه المسألة في الفقرة الخامسة الآتية.

4 ـ بعض ما زُعم استثناؤه من التقيّة

وردت في كتب الحديث روايات تستثني بعض الأعمال من التقيّة، كرواية أبي عمر الأعجمي، قال: «قال لي أبو عبد الله (ع): يا أبا عمر، إن تسعة أعشار الدين في التقيّة، ولا دين لمن لا تقيّة له، والتقيّة في كل شيء إلا في النبيذ، والمسح على الخفين»[1]، فإنه مع غضّ النظر عن المناقشة في سند الرواية لجهة «أبي عمر الأعجمي»، فإن النبيذ المسكر حرام شربه عند جميع المسلمين، وكذلك المسح على الخفين ليس كلّ يجيزه، عدا أنه يمكن التخلّص منه بغسل القدمين، كما إنّه لا يمكن التمسّك بهذه الرواية؛ لأن التقيّة ثبتت في أشياء أهمّ من المسح على الخفين، فلماذا هذا الإصرار على عدمها فيهما، وخلل المضمون يترافق دومًا مع ضعف السند، وإن كان توجيهه بوجود المندوحة عنهما بالتعلل بالمرض، والأذى من شرب النبيذ، وبالاستعاضة عن المسح على الخفين بغسل القدمين، مع إمكان تحقيق المسح بالغسل عند الشروع به توجيه وجيه.

وكذلك رواية «زرارة»، قال: «قلت له: في مسح الخفين تقيّة؟ فقال: ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحدًا: شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحجّ، قال زرارة: ولم يقل: الواجب عليكم ألا تتقوا فيهنّ أحدًا»[2].

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص217، حديث 2.

(2) المصدر نفسه، ج3، كتاب الطهارة، باب مسح الخفين، ص32، حديث 2.

فإنها مع صحة سندها حيث إن إضمار «زُرارة» لا يضرّ بعد كونه لا يعقل أن يسأل غير الإمام (ع) لجلالة قدره، ولكونه من فقهاء الأصحاب، ومن أصحاب الإجماع، فإنها يحتمل فيها أنها تتحدث عن الإمام (ع) بالخصوص، وهو ما بيّنه زرارة بقوله: «ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهن أحدًا»، ويكفي هذا لإخراج الرواية عن محلّ البحث، فنحن إنما نبحث عن التقيّة بالنسبة إلى عامة المكلَّفين، وإذا وُجِد الاحتمال بطل الاستدلال.

5 ـ الوقوف في عرفات في غير وقته

وهو ما يحصل أحيانًا للاختلاف في ثبوت الهلال، بل ومع العلم بمخالفته الواقع أحيانًا، فيضطر الحجاج للوقوف في عرفات وفي المزدلفة في غير الوقت المحدد، ومع ذلك، فقد قال المشهور بصحة الحج، ويدلّ عليه ما كان يعمله الأئمة (ع) من حجّهم ووقوفهم، وإفاضتهم من المشاعر الشريفة مع أمراء الحج مِنْ قِبل سلاطين الجور، ولم يؤثر عنهم (ع) أنهم خالفوا في ذلك واتخذوا موعدًا خاصًا، كما لم يروَ عنهم (ع) أنهم أمروا شيعتهم بإعادة حجّهم في عام آخر يعلم فيه مطابقة الحكم بالهلال مع الواقع، فمن المعلوم عدم توفر الوقت اللازم للتهيّؤ للحج والحضور في الوقت المحدد لأداء مناسكه بعد العلم بالمطابقة، وكذلك الحال لو كان المطلوب إعادة الحج في العام القادم، لإمكانية مخالفة الواقع في أي عام، كما لم يروَ عنهم (ع) أنهم حاولوا إدراك الوقوف خفاءً في موعده الصحيح.

وما يثبت بهذا الدليل اللبّي ـ السيرة الخاصة بهذه الواقعة ـ إنما هو إجزاء المأتي به تقيّة مع مخالفة الواقع، شاكًا كان الحاج بذلك، أم عالمًا به، ولا علاقة له بثبوت الموضوعات الخارجية بحكم المنصوب من قِبَل الجائر، أو لزوم ترتيب آثار الواقع على ما أثبته،

فإنهما يحتاجان إلى دليل خاص لا حاجة له بعد ما ثبت ذلك من عملهم (ع).

وقد فرّق بعضهم[1] بين حالتيّ العلم بمخالفة الواقع، والشكّ بها، فقال بالإجزاء في حالة الشكّ، وبعدمه في حالة العلم، وقد بنى تفريقه على أن السيرة إنما يمكن ادّعاؤها في أمر متكرر كثير الوقوع، فيكون عدم ردعهم (ع) كاشفًا عن صحة ما يحصل كثيرًا، دون ما إذا كان نادر الحصول، أو لعلّه لم يقع في زمانهم (ع)، وادَّعى أن العلم بالمخالفة هو من هذا القبيل، أي نادر الحصول، فعدم الردع عن مثله، لا يكون دليلًا قطعيًّا على صحة الوقوف، لأنه قد يكون ناشئًا من عدم الحصول.

ويجاب على دعواه بأن حياة الأئمة (ع) في ظل الظالمين امتدت أكثر من مئتيّ عام، ولا شكّ في أنهم (ع) كانوا يعلمون في بعضها أن إثبات الهلال مخالف للواقع قطعًا، وقد ورد عنهم (ع) ما يدلّ على العلم بمخالفة الواقع في ثبوت الهلال، كما ورد في رواية التهذيب عن رفاعة المتقدمة[2]، كما يشهد لكثرة حصوله ما نشاهده في أيامنا هذه من تكرار ادّعاء ثبوت الهلال مِنْ قِبَل القضاة الشرعيين، أو بعض المفتين، مع علمنا بمخالفة إثباتهم للواقع[3]،

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص293 ـ 294.

(2) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج10، كتاب الصوم، باب57 من أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب جواز الإفطار للتقيّة والخوف من القتل ونحوه ويجب القضاء، ص132، حديث5.

(3) مجلة نهج الإسلام: مجلة إسلامية فكرية فصلية جامعة، تصدر عن وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية، العدد 99، السنة السادسة والعشرون، رجب 1426هـ، آب 2005م، ص97، دراسة فلكية لتحديد نسب الخطإ في

فما ذكره من الفرق بين حالتي الشك والعلم، وما ادّعاه من عدم العلم بالخلاف في أزمنتهم (ع) أو ندرته ليس في محلّه[1]، وكيف لا يكثر العلم بالخلاف إذا كان ثبوت الهلال عند المذاهب الأخرى يكتفى فيه بشهادة الرجل الواحد، والصبيّ، والصبيّة، والمسلم، والذمّي، وحدثني رجل عن رجل أنه قد رأى الهلال[2].

كما استدلّ بعضهم[3] على عدم لزوم الإعادة بأنها مستلزمة للحرج، وقد رفع الله تعالى الأحكام الحرجية بقوله: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[4].

= بدايات الأشهر الهجرية في سورية، بقلم الدكتور المهندس حسن بيلاني.

كما حصل لي العلم بالمخالفة مرات عدة خلال العشرين سنة الأخيرة من قِبل السُنَّة والشيعة على السواء، سواء في ما يتعلق بالصيام أم بالفطر، وفي ما يتعلق بهلال ذي الحجة.

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص293.

(2) وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، مصدر سابق، ج2، ص604.

(3) قال: لو قامت البيّنة عند قاضي العامة وحكم بالهلال على وجه يكون يوم التروية عندنا عرفة عندهم، فهل يصح للإمامي الوقوف معهم ويجزي لأنه من أحكام التقية ويعسر التكليف بغيره، أم لا يجزي لعدم ثبوتها في الموضوع الذي محل الفرض منه، كما يؤمي إليه وجوب القضاء في حكمهم بالعيد في شهر رمضان الذي دلت عليه النصوص التي منها: «لإن أفطر يومًا ثم أقضيه أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي»؟ لم أجد لهم كلامًا في ذلك، ولا يبعد القول بالإجزاء هنا إلحاقًا له بالحكم للحرج، واحتمال مثله بالقضاء، وقد عثرت على الحكم بذلك منسوبًا إلى العلامة الطباطبائي، ولكن مع ذلك فالاحتياط لا ينبغي تركه والله العالم. (محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تصحيح وتعليق: محمود القوجاني، ط5، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1385هـ.ش، ج19، كتاب الحج، ص32).

(4) سورة الحج: الآية 78.

وأورد عليه بعض المحققين[1] بأن الحج أمر حرجي في نفسه، وقاعدة «لا حرج» لا تجري في المورد الذي يكون حرجيًّا في نفسه.

أقول: إن الآية الكريمة تنفي أصل جعل حكم حرجي على المسلمين نوعيًّا كان أم شخصيًّا، فادِّعاء وجود أحكام حرجية بذاتها في الشريعة عهدته على مدَّعيه، كما إنّ الحج ليس أمرًا حرجيًّا على المسلمين حتى في القديم، ودليله مواظبتهم عليه وكثرة إتيانهم له مع أنه ليس واجبًا عليهم إلا في الحج الأول. نعم، لزوم الإعادة يستلزم الحرج لاحتمال عدم الاكتفاء بإعادة واحدة، ولعدم التمكن من توفير الاستطاعة ثانيةً للكثيرين.

6 ـ ترتيب آثار الصحة على العمل الصادر تقيّة

يراد من هذا البحث بيان استمرارية آثار العمل الصادر تقيّة بعد انتهاء ظرفها، فيكون الوضوء مع غسل القدمين أو بالنبيذ مثلًا، رافعًا للحدث، وليس مجرد مبيح للصلاة، وكذلك الطلاق دون شهادة عدلَين أو دون توفر بقية الشروط طلاقًا صحيحًا تترتب عليه آثاره من البينونة عند انتهاء العدة، واستحقاق مؤجّل الصداق وما شابه.

ولا بد عند بحث هذه المسألة من التمييز بين مقتضى الأدلّة العامة والأدلة الخاصة، فالأدلة العامة كحديث الرفع، وكقولهم (ع): «التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»، و«كل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فهو جائز»، التي تربط التقيّة بالاضطرار، فيرتبط به ما يترتب على العمل المأتي به تقيّة من الآثار أيضًا، ويكون نظير التيمم في

(1) محمد فاضل اللنكراني، **رسائل في الفقه والأصول**، مصدر سابق، ص84، رسالة في التقية.

حالات المرض وضيق الوقت أو فقد الماء، فإنه يبقى مبيحًا للصلاة ما دام سببه قائمًا، فإذا صار المكلَّف في سعة من الوقت، أو زال ضرر استعمال الماء عنه، أو وجده بعد فقده، فإنه لا بد له من الوضوء أو الغسل لكل ما هو مشروط بهما بعد ارتفاع العذر، فالتيمم بديل اضطراري، كذلك المعمول تقيّة هو بديل اضطراري عن المأمور به الأولي، تزول آثاره مع زوال الاضطرار إليه.

وإنما أردت من التمثيل بالتيمم مجرد التمثيل للبديل الاضطراري، وليس القياس لِيُحْتجَّ بعدم حجيته عندنا، وبالتالي فإنّ ما دلّ على إجزاء الوضوء والصلاة وغيرها من العبادات، مع فقد الجزء أو الشرط، أو مع وجود المانع، من الأدلّة العامة، إنما دلّ عليه حين وجود الاضطرار، لذا لا يبعد القول بارتفاع آثار الصحة بارتفاعه بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة دون التي جرت حال التقيّة، وهذا في العبادات، وأمّا في المعاملات من العقود والإيقاعات، فإن المضطر إليه فيها إنما هو صورتها لا حقيقتها، فمن أكره على طلاق زوجة فإن طلاقه ليس بشيء، وكذلك سائر الإيقاعات والعقود، لعدم القصد مع الإكراه، إلا إذا قصد الإيقاع والإنشاء جدًّا رغم الإكراه، والقصد من المقولات النفسانية، لذا يُصدّق المكره بما يدّعيه من القصد وعدمه، إلا أن تقوم بيّنة على الخلاف.

ويدلّ على ما تقدم ظاهر الأدلّة العامة، فإن قوله (ص): «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه...»[1]، إنما هو من جهة المخالفة للأحكام الأولية التي تقع على عاتق المكلَّف، وكل واحد

(1) محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **التوحيد**، مصدر سابق، باب الاستطاعة، ص353، حديث24.

من التسعة يمثّل عنوانًا مستقلًا، والمرفوع هو آثار ذلك العنوان، وليس الفعل ذاته أو الترك، لأن الأوضاع لا تقبل الرفع، وإنما هي آثارها، ولكن بواسطة العنوان، فما فُعِلَ أو تُرِكَ اضطرارًا، ترتفع آثار تركه أو فعله بذلك الاضطرار، سواء كانت حكمًا تكليفيًّا كالوجوب والحرمة، أم كانت حكمًا وضعيًّا كالصحة والفساد، وكذلك أيضًا قوله (ع): «التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله له»، فهذا يعني أن ما يكون محظورًا بالاختيار، يصبح مباحًا بالاضطرار، وكذلك قوله (ع): «كل شيء يعمله المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فهو جائز»، فالجواز حكم ثانوي يقابل الحكم الأولي الذي هو عدمه، وظاهر الرواية أنه قد صار الحكم هو الجواز من جهة التقيّة والاضطرار، والأحكام الثانوية تستمر ما استمرّ الظرف الداعي إليها، هذا كله من جهة الأدلّة العامة.

وأمّا ما تقتضيه الأدلّة الخاصة، فإنه لا بد من الالتزام بها والعمل في كل مورد بحسب ما يقتضيه دليله، فإن ثبت بالدليل الخاص استمرارية الآثار حتى بعد ارتفاع الاضطرار، حكمنا بذلك، وإلا فلا.

وتوجد بعض الروايات التي ادّعي إفادتها لاستمرارية الآثار، كرواية «داود بن زربي» قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الوضوء، فقال لي: توضّأ ثلاثًا ثلاثًا، ثم قال لي: أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟ قلت: بلى، قال: فكنت يومًا أتوضأ في دار المهدي، فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به فقال: كذب من زعم أنك فلاني وأنت تتوضأ هذا الوضوء، قال: فقلت لهذا والله أمرني»[1].

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج1، باب جواز الوضوء ثلاثًا ثلاثًا للتقيّة، ص443، حديث1.

وكرواية الشيخ المفيد في «الإرشاد»، عن محمد بن إسماعيل، عن محمد بن الفضل: أن علي بن يقطين كتب إلى أبي الحسن موسى (ع) يسأله عن الوضوء؟ فكتب إليه أبو الحسن (ع): فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء، والذي آمرك به في ذلك أن تمضمض ثلاثًا، وتستنشق ثلاثًا، وتغسل وجهك ثلاثًا، وتخلل شعر لحيتك وتغسل يديك إلى المرفقين ثلاثًا، وتمسح رأسك كله، وتمسح ظاهر أذنيك وباطنهما، وتغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثًا، ولا تخالف ذلك إلى غيره، فلما وصل الكتاب إلى علي بن يقطين تعجب مما رسم له أبو الحسن (ع) فيه مما جميع العصابة على خلافه، ثم قال: مولاي أعلم بما قال، وأنا أمتثل أمره، فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد، ويخالف ما عليه جميع الشيعة امتثالًا لأمر أبي الحسن (ع)، وسُعي بعلي بن يقطين إلى الرشيد، وقيل: إنه رافضي فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر، فلما نظر إلى وضوئه ناداه: كذبَ يا علي بن يقطين مَنْ زَعَم أنك من الرافضة وصلحت حاله عنده، وورد عليه كتاب أبي الحسن (ع): ابتدئ من الآن يا علي بن يقطين وتوضأ كما أمرك الله تعالى، اغسل وجهك مرة فريضة، وأخرى إسباغًا، واغسل يديك من المرفقين كذلك وامسح بمقدم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوة وضوئك فقد زال ما كنا نخاف منه عليك والسلام»[1].

فإن رواية داود تدلّ على أن الإمام (ع) قد أمره بالوضوء ثلاثًا لحال التقيّة، وقد بيّن له سببها بسؤاله: «أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟» وهذا الوضوء قد يكون مبيحًا للصلاة، أو لما اشترط

---

(1) المصدر نفسه، ص444، حديث3.

بالطهارة، وقد يكون رافعًا للحدث، والقدر المتيقن هو الأول، فهو مبيح إلى حين انتهاء ظرف التقيّة.

والرواية الثانية أيضًا كذلك، فإن ظرفها هو التقيّة، وقد أمر (ع) علي بن يقطين بالعودة إلى الكيفية المعهودة في الوضوء عند أهل البيت (ع) بعد انقضاء ظرفها، مما يدلّ بالقدر المتيقن على كون الوضوء المتقى به مبيحًا وليس رافعًا للحدث، كما إنّها تزيد على الأولى في أمر الإمام لابن يقطين بالعودة من الآن ـ بعد انقضاء حال التقيّة ـ إلى الوضوء الأول، وهو ما يحتمل فيه أمران: **أولهما**: الأمر بالوضوء لأي أمر جديد مشروط بالطهارة، **وثانيهما**: الأمر بالوضوء بعد حصول حدث رافع للوضوء الاضطراري الأول.

ويستدلّ للاحتمال الأول بأن ترتب التقيّة في الرواية على الاضطرار وشبهه، يبيّن أن الأمر يدور مداره، فإذا ارتفع الاضطرار ارتفعت موجبات التقيّة، ورجع المكلّف إلى التكاليف الاختيارية، والإمام (ع) إنما كان في مقام البيان بهذا المقدار، ويدلّ عليه ربطه للتقيّة بالظرف الخاص وهو قوله (ع): «فقد زال ما كنّا نخاف منه عليك والسلام»، فلا حاجة لتنبيه المكلّف إلى عدم استمرار آثار المأتي به تقيّة، لوضوح ذلك بعد انقضاء الاضطرار.

ويظهر من كتابة الإمام (ع) لعلي بن يقطين: «ابتدئ من الآن ـ يا علي بن يقطين ـ وتوضّأ كما أمرك الله تعالى...»، عدم لزوم نقض الوضوء الاضطراري بالحدث، بل يكفي لنقضه مجرد انقضاء الاضطرار، وبما أن ذلك الوضوء المأمور به حال الاضطرار لا يرفع الحدث حال الاختيار، فإنه يحتاج إلى دليل خاص يدلّ على رفعه للحدث، أو لاستمرار آثاره في إباحة الصلاة بعد زوال الاضطرار، فالأصل عند عدم الدليل الخاص، عدم استمرار الآثار.

ويستدلّ للاحتمال الثاني بادّعاء كون الاحتمال الأول ـ عدم

استمرار آثار المأتي به تقيّة ـ خافيًا على المكلّف، وأن على الإمام (ع) بيانه لو كان مرادًا، مما يدلّ على إرادته الاحتمال الثاني، وبالتالي استمرارية آثار الوضوء تقيّة إلى حين ارتفاعها بالحدث، ولكنها دعوى بلا دليل، فالرواية إنما تدلّ على لزوم الإتيان بالوضوء الاضطراري ـ تقيَّةً ـ لكل ما هو مشروط بالطهارة، والذي هو بحاجة إلى البيان بحسب الرواية هو كونه مستمرًا في الآثار بعد ارتفاع الاضطرار.

واستند بعض الفقهاء[1] إلى عمومات التقيّة وإطلاقاتها كقولهم (ع): «التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحلّه الله»، وقولهم (ع): «كل شيء يعمله المؤمن بينهم لمكان التقيّة مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فهو جائز»، فقالوا: إن قوله (ع): «أحلّه الله» «فهو جائز»، إنما يعني الإمضاء، والإمضاء يعني الصحة والتمامية، وعليه فالوضوء الاضطراري تام وصحيح، فهو رافع للحدث، وهذا شبيه بما لو دلّ دليل خاص على جواز ذلك الوضوء وحليّته، حيث سنحكم بصحته وبرفعه الحدث أيضًا، فإن الحليّة والجواز الوضعيين يقتضيان ذلك في الحالتين.

وما ينبغي التأمل فيه من كلماته هو بناؤه على أن الحليّة والجواز الوضعيين للعمل المضطر إليه يقتضيان الحكم بتمامية الوضوء الاضطراري وصحته، وبالتالي رفعه الحدث واستمرارية هذا الأثر بعد زوال ظرف التقيّة؛ لأن الحليّة والجواز المذكورين في الرواية لا يرجعان إلى الوضوء ليقال: إن معناهما الصحة والتمامية، بل هما في قبال حرمة مخالفة الحكم الشرعي عند إيقاع الأمر تقيّة على خلاف ما شرّعه الله تعالى، ويؤيّد ذلك ظاهر الرواية الثانية في تقييدها العمل

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج2، ص209.

التقوي المخالف للوظيفة الأولية بكونه «مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين»، وإذا كان الفساد في الدين من المحرمات القطعية، فإن الأفعال التي لا تؤدي إليه يمكن أن تكون حلالًا، فالحليّة والجواز في الروايتين في مقابل الحرمة، وينطبقان على كل مورد بحسبه، ومع ذلك فهما منوطان بظرف التقيّة والاضطرار، فما اضطر إليه المؤمن جائز أو أحلّه الله ما دام الاضطرار، وترتفع آثاره بارتفاعه، وبالتالي فإن إثبات استمرارهما في مورد بعده يحتاج إلى دليل خاص، فالفرق بين الأدلة الخاصة والأدلة العامة في غاية الوضوح.

كما ينبغي التنبيه هنا إلى أن الأدلة الخاصة أيضًا كرواية «داوود بن زربي»، وكذلك المرتبطة بعلي بن يقطين، لا تفيدان أكثر من صحة الوضوء الاضطراري حال الاضطرار كما بيناه، فهو أشبه بالرافع للمانع من الصلاة منه بالرافع للحدث، ولكنه بالنظر إلى سياق الرواية ـ «قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الوضوء فقال لي: توضّأ ثلاثًا ثلاثًا...» ـ فإن الوضوء ثلاثًا ثلاثًا مصداق لماهية الوضوء التي وقعت موردًا للسؤال، فيمكن ادّعاء تحقق صورة الوضوء، وبالتالي يمكن الحكم بصحته، ولكنه يقال: إن قوله (ع): «توضّأ ثلاثًا ثلاثًا» ليس ناظرًا إلى ماهية الوضوء، إنما هو أمرٌ له بتثليث الغسلات في مورد التقيّة، وقد عبَّر عنه بقوله: «توضّأ» ليشير إلى ما ينبغي عمله عند الإقدام على الطهارة.

وبالتالي لا تصل النوبة إلى ما ذكره من عدم ورود النقض على استمرار الآثار بالقول بطهارة موضع البول بتجفيفه، لوجود فرق بين استفادة الطهارة بالمسح من قوله (ع): «جائز» و«أحلّه الله»، لوجود التكلف في إسنادها إلى أحدهما، بخلاف استفادة صحة الوضوء والغسل التي يترتب عليها رفع الحدث، فإنها تتم دون تكلف؛ لإمكانها دون لزوم انتساب الحلية والجواز إلى رفع

الحدث[1]، بناءً على أن قول الإمام (ع): «جائز» و«أحلّه الله» يفيد الحليّة الوضعية، ومعناها إمضاء العمل الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع، وهو يعني تماميته وصحته، وبالتالي رفعه الحدث، بينما يبقى انتساب الحلية والجواز إلى أسباب الطهارة كالمسح فضلًا عنها ذاتها أمرًا بعيدًا عن الفهم العرفي.

فإنّ ما هو مباح وجائز حال الاضطرار والتقيّة إنما هو الطهارة بهذه الطريقة والوضوء بهذا الشكل، فأي فرق بين الأمرين، لاسيما وأن الكيفية ليست هي الغاية إنما هي تحصيل الوضوء أو الطهارة، فإما أنهما يحصلان واقعًا مع فقد الجزء أو الشرط حال الاضطرار، وإما أنهما لا يحصلان، مضافًا إلى ذهابه إلى شمول التقيّة للأوضاع، والطهارة من الخبث وضع كما هو رفع الحدث، فالعجب كيف لم تشملها التقيّة على مبناه ويقول بحصولها!.

ولعلّ الإشكال الأساس في المسألة إنما هو في تشخيص ما أحلّه الله وما هو جائز، والذي هو العمل بما يوافق التقيّة والمتقيّد بزمانها، فالوضوء مع غسل القدمين، وطهارة المتنجس بالبول بغسله مرة واحدة، لا يعلم حصولهما واقعًا بهذه الطريقة، لاسيما وأن الوضوء بغسلاته ومسحاته يعتبر عملًا واحدًا كما تشهد به فتاواهم[2]، فقوله (ع): «جائز» و«أحلّه الله» أشبه بجعله مجرد رافع

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص209.

(2) أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، مصدر سابق، ص45، مسألة (116)، حيث لم يجر قاعدة التجاوز فيه، فقال: ما ذكرناه آنفًا من لزوم الاعتناء بالشك فيما إذا كان الشك أثناء الوضوء لا يفرق فيه بين أن يكون الشك بعد الدخول في الجزء المترتب أو قبله، وكذلك ما ذكره في المسألة (175) ص60: إذا شك في غسل الرأس والرقبة قبل الدخول في غسل البدن رجع وأتى به، وإن كان بعد الدخول لم يعتن ويبني على الإتيان به على الأقوى. =

للمانع عند فقد الجزء أو الشرط، أو عند وجود المانع تقيّة، وهذا يعني عدم رفع الحدث وعدم حصول الطهارة واقعًا، فضلًا عن استمرار تلك الآثار بعد زوال التقيّة.

والخلاصة أنه لا مانع من الصلاة مع ذلك الوضوء المخالف، أو بذلك الثوب المتنجس بالبول والمغسول مرة واحدة، ما دامت التقيّة قائمة، فإذا انقضت، لزم العودة إلى الحالة السابقة من بقاء الحدث والنجاسة، إلا أن يدلّ دليل خاص على خلاف ذلك، لأن الأدلّة العامة قد ربطت التقيّة بموارد الإكراه والاضطرار، فلا تتكفل أكثر من إجزاء المتقى به حال الضرورة، فينبغي أن تنحصر الآثار حالها أيضًا.

7 ـ ترك العمل على طبق التقيّة

لا إشكال في استحقاق المكلَّف العقوبة عند مخالفته التقيّة الواجبة، ولكنه هل يترتب أثر وضعي على ما ارتكبه من الحرمة التكليفيّة، فيقع عمله فاسدًا ومحكومًا بالبطلان، أم أنه يقع صحيحًا إذا كان موافقًا للوظيفة الأولية.

= وكذلك: روح الله الموسوي الخميني، **تحرير الوسيلة**، مصدر سابق، ج1، القول في أحكام الخلل، ص33، مسألة (1): ولو شكّ في فعل شيء من أفعال الوضوء قبل الفراغ منه أتى بما شك فيه مراعيًا للترتيب والموالاة وغيرهما مما يعتبر فيه.

والمسألة (14) ص42، يقول في واجبات الغسل: ولو شك في شيء من أجزاء الغسل وقد فرغ من الغسل بنى على الصحة، وكذا لو شك فيه وقد دخل في جزء آخر على الأقوى....

مما يظهر منه جريان قاعدة التجاوز في الغسل باعتباره عملًا مركبًا، وعدم جريانها في الوضوء باعتباره عملًا واحدًا بسيطًا.

وللمسألة ثلاث صور:

أولاها: ما إذا ترك العمل مطلقًا، فلم يأت بالعمل الموافق للتقيّة، ولم يأت به بحسب الوظيفة الأولية، كما إذا اقتضت التقيّة غسل قدميه فلم يغسلهما ولم يمسح عليهما.

ثانيتهما: ما إذا ترك العمل على طبق التقية وخالف أيضًا الوظيفة الأولية، فقام بالعمل على نحوٍ ثالث، كما إذا اقتضت التقيّة غسل قدميه، فلم يغسلهما ولم يمسح عليهما، بل غسل جواربه مثلًا، أو إذا اقتضت التقيّة الوقوف في عرفات في اليوم الثامن من ذي الحجة بناءً على حكم الحاكم هناك أنه اليوم التاسع، فلم يقف في عرفات في ذلك اليوم، ولا في اليوم التاسع الحقيقي، ولكنه لازم الحرم.

ثالثتهما: ما إذا ترك العمل الموافق للتقيّة، وأتى بما يوافق الوظيفة الأولية، كما إذا اقتضت التقيّة غسل قدميه فلم يغسلهما وإنما مسح عليهما، أو إذا اقتضت التقيّة الوقوف في عرفات في اليوم الثامن من ذي الحجة بناءً على حكم الحاكم هناك أنه اليوم التاسع فلم يقف في عرفات في ذلك اليوم بل وقف في اليوم التاسع الحقيقي.

أ ـ الصورة الأولى: ترك العمل مطلقًا

ويتوقف الكلام فيه على ما يستظهر من أدلّة التقيّة، وأنها هل تؤدي إلى انقلاب التكليف إلى العمل الفاقد للجزء أو الشرط أو الواجد للمانع، أم تؤدي إلى سقوطه مطلقًا بناءً على أن الواجب المركب تجب أجزاؤه ارتباطيًّا فيسقط التكليف ببقية الأجزاء والشروط عند سقوط التكليف ببعضها للضرورة والتقيّة، أم أنها تؤدي إلى بقاء التكليف على حاله مع إجزاء التكليف الفاقد للشرط أو

الجزء تقيّة، أم أنها تؤدي إلى لزوم القيام بالصورة المتقى بها من التكليف مع عدم الإجزاء فيلزم الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

وكذلك ما إذا بنينا على أن التقية ليست إلا رخصة للمكلَّف ولا تنقسم على الأحكام التكليفية الخمسة، فلا يتصور فيها الوجوب.

فالصور خمسٌ:

وحكم **أولاها** أن عدم إتيانه بما يوافق التقيّة يكون حرامًا؛ لمخالفته ما هو مكلَّف به قطعًا حسب انقلاب التكليف، ويكون باطلًا لخروجه عن التكليف.

وحكم **ثانيتها** أنه لم يرتكب حرامًا؛ لسقوط أصل التكليف عنه حال الاضطرار لسقوط التكليف ببعض أجزاء الواجب الارتباطي، وإن قام ببعض الأجزاء غير المتقى بها، وتَركَ العمل ببعضها الآخر مطلقًا ـ كما في المثال أعلاه ـ فلا شكّ في وقوعه باطلًا، وفي لزوم الإعادة في الوقت بعد زوال الاضطرار أو القضاء خارجه.

ثالثتها: لا إشكال في أنه ارتكب حرامًا لعدم إتيانه بما يوافق التقيّة الواجبة، وعدم إتيانه بما يوافق وظيفته الأولية، وقد بنينا على بقاء التكليف على حاله، أي على صورته الأولية مع القول بإجزاء الفاقد للشرط أو الجزء، فيقع ما قام به باطلًا لمخالفته الوظيفة الأولية ولمخالفته التقية.

رابعتها: لا إشكال في ارتكابه حرامًا؛ لتخلّفه عن الواجب عليه تقيّةً، وإن كان هو صورة العمل لا حقيقته، كما إنّه قد ارتكب حرامًا لتركه العمل على طبق الوظيفة الأولية لبقائه على عهدته، ويكون ما أتى به باطلًا فيلزمه الإعادة في الوقت والقضاء خارجه.

خامستها: لا إشكال في عدم الحرمة بعد كون التقيّة رخصة، فترك المطلوب تقيّة لا حرمة فيه، إنما الحرمة من جهة تركه العمل

على طبق الوظيفة الأولية لكونه على عهدته، ويكون ما جاء به باطلًا أيضًا.

ب ـ الصورة الثانية: ترك العمل الموافق للتقيّة مع مخالفة الوظيفة الأوليّة

لا بد في هذه الصورة من الحكم ببطلان العمل، سواء كان دليل إجزاء العمل المتقى به هو السيرة، أم كان هو الأدلّة اللفظية العامة الدالّة على مشروعية التقيّة، أم كان الأدلّة الخاصة بها؛ لأن السيرة إنما كانت قائمة على إجزاء المأتي به تقيّة عن المأمور به الواقعي، شريطة الحفاظ على صورة العمل المأمور به، وضمن حدود الاضطرار، كما بيَّناه في بحث إجزاء العمل المأتي به تقيّة، ولأن الأدلّة اللفظية لا ترفع الجزئية أو الشرطية أو المانعيّة عند الاضطرار إلى الفعل الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع، وإنما ترفع المسؤولية عن المخالفة في ذلك عند الاضطرار، الذي يشمل موارد الضرر المحتمل، وموارد التقيّة المداراتية؛ لصدق الاضطرار عليها أيضًا كما بيَّناه، فإن ما يجب تحقيقه من مقاصد الشريعة وأهدافها كحفظ وحدة الأمة الإسلامية، والتآلف بين المسلمين، يوجب القيام بما يحققه واقعًا، مما قد يضطر معه المكلَّف للتقيّة بكتمان أمر، أو المجيء به على خلاف تكليفه الواقعي.

ورفع المسؤولية عن المخالفة في ظرف الاضطرار معناه إجزاء العمل المأتي به تقيّة وإن كان فاقدًا للشرط أو الجزء، أو واجدًا للمانع، ولكنه لا يعني رفع المسؤولية عن المكلّف لو ترَك كلتا الوظيفتين، وبذلك يظهر فساد الحكم بصحة العمل لو أتى به غير موافق للتقيّة وللتكليف الواقعي، كمن لم يقف في عرفات نهائيًّا، بناءً على أن التقيّة كانت تقتضي وقوفه في اليوم الثامن الذي احتسبه

السلطان تاسعًا، وتكليفه الأولي كان يقتضي وقوفه في اليوم التاسع الواقعي، وذلك لأن مقتضى الأدلّة اللفظية للتقيّة سقوط الجزئية والشرطية والمانعيّة المعتبرة في العمل بصورته الواقعية، وصيرورته غير مقيَّد بما اقتضت التقيّة تركه أو فعله، فما تقتضيه الأدلّة اللفظية هو المجيء بالعمل مقيَّدًا بما تفرضه التقيّة، وإجزاؤه عن التكليف الواقعي.

ويمكن التمثيل للمسألة بالوقوف الاضطراري ليلة العيد في عرفات لمن لم يتمكن من الوقوف النهاري، فإن تركه الوقوف النهاري إن كان عمديًّا بطل حجّه، فلا بد من كونه لعذر، أي للاضطرار، فإذا تركه كذلك كان عليه الإتيان بالوقوف الاضطراري ليلة العيد، فإذا تركه عمدًا بطل حجّه.

وقد بيّنا في ما مضى أن ما تفيده الأدلّة اللفظية إنما هو عدم مسؤولية المكلَّف عن الأجزاء والشروط المضطر إلى تركها تقيَّةً، دون أن تفيد سقوط عنوان الجزئية والشرطية والمانعية، ويؤيده كون التقيّة تشريع امتناني، وظاهر قوله (ع): «فقد أحلّه الله له»، «هو منه في سعة»، وما شابه، فإنه يقتضي بقاء الجزئية والشرطية وعدم المسؤولية عنها، فإن قوله (ع): «أحلّه الله له» يعني أنه قد أحلّ الله الإتيان بالفاقد بعد أن كان حرامًا، ومثله قوله (ع): «هو منه في سعة»، فإنه يدلّ على صيرورته في سعة من جهة الفاقد بعد أن كان في ضيق، مما يدلّ على بقاء الجزئية والشرطية والمانعية حال التقيّة، وارتفاع المسؤولية عن المكلَّف باضطراره لتركها، كما إنّ ظاهر حديث الرفع كون المرفوع هو المسؤولية عن الجزء أو الشرط في موارد الاضطرار، لا عنوان الجزئية والشرطية.

وكذلك ظاهر الأدلّة الأخرى العامة، كقولهم (ع): «لا دين لمن لا تقيّة له»، أو «لا إيمان له»، أو «التقيّة ديني ودين آبائي»، فإنها

تدل على لزوم إظهار الموافقة مع المخالفين في موارد الاضطرار، وفي موارد لزوم المداراة، وهذا لا يتمّ إلا بالإتيان بالعمل المحقق للتقيّة، لا من جهة صيرورته مقيَّدًا ومشروطًا بما يراه المخالفون، بل من جهة وجوب إقامة التقيّة، واعتبار عدم إقامتها عصيانًا للتكليف في موردها، وبالتالي لا بد من الحكم ببطلان العمل الذي يأتي به المكلَّف دون مراعاة أيٍّ من تكليفيه الاختياري والاضطراري، فيكون ما يأتي به من الصورة الناقصة على كلا الفرضين باطلًا؛ لكونه عملًا بغير تكليف.

ج ـ الصورة الثالثة: ترك العمل الموافق للتقيّة والإتيان بما يوافق الوظيفة الأولية

ويمكن أن يكون ذلك في العبادات، كما يمكن أن يكون في المعاملات.

- **ترك العمل الموافق للتقيّة في العبادات**

ذكرنا في ما سبق أن التقيّة تشريع امتناني يسقط مسؤولية المكلَّف عمَّا فعله أو تَركه، مما يكون مخالفًا لما ثبت له أنه من الدين، فلو اضطر إلى التكتّف أو غسل القدمين، أو الوقوف في اليوم الثامن في عرفات، أو الطلاق دون شاهدين عادلين... إلخ، فإنه لا يكون مسؤولًا عمَّا فَعَله أو تركه من الموانع أو الأجزاء أو الشرائط المعتبرة بحسب الوظيفة الأولية، دون أن يوجب ذلك سقوط عنوان الجزئية والشرطية والمانعية بالنسبة إلى ما يتوجب الإتيان به تقيّة.

وبالتالي فإن القول بالبطلان سيكون صحيحًا لو بنينا على انقلاب التكليف عند التقيّة، بحيث تخرج أجزاء الوظيفة الأولية وشرائطها وموانعها عن عنوان الجزئية والشرطية والمانعية، وتحلّ محلّها أجزاء

وشرائط وموانع تفرضها التقيّة، أو يعود التكليف تجاهها مطلقًا، فإذا خالف المكلَّف وجاء بعمله على طبق الوظيفة الأولية، فإنه لم يأتِ بالمطلوب، ويكون عمله باطلًا، سواء كان معاملة أم عبادة.

أمَّا إذا بنينا على عدم سقوط عنوان الجزئية والشرطية والمانعية، وأن الساقط هو المسؤولية عنها حال الاضطرار كما ذكرناه، فإنه يجب التمييز بين التقيّة الحفظية، وبين تقيّة المداراة.

فإن التقيّة الحفظية إذا تعلّقت بما لا يجوز تعريضه للتلف، كالنفس أو العرض أو المال البالغ، فإن مخالفتها ستكون مبطلة للعمل ولا ريب، لكونها مقدِّمة موصلة إلى الحرام، كإلقاء النفس في التهلكة وما شابه، فإن تفويت التكليف المتقى به والمطلوب شرعًا بما لا يكون كذلك، ولو كان موافقًا للتكليف الأولي سيكون من التقرّب بما يكون مبغوضًا للمولى، فلا يكون مجزيًا ولا شكّ في وقوعه باطلًا، وهو ما تدلّ عليه أيضًا بعض روايات التقيّة، كقوله (ع): «ليس منَّا مَنْ لم يلزم التقيّة»[1]، وقوله (ع): «يغفر الله للمؤمن كل ذنب، ويطهّره منه في الدنيا والآخرة، ما خلا ذنبَين: ترك التقيّة، وتضييع حقوق الإخوان»[2]، وقوله (ع): «التقيّة ديني ودين آبائي»[3]، وغيرها.

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب وجوب التقيّة مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان (ع)، ص212، حديث 28.

(2) المصدر نفسه، باب وجوب الاعتناء والاهتمام بالتقيّة وقضاء حقوق الإخوان المؤمنين، ص223، حديث 6.

(3) المصدر نفسه، باب وجوب التقية مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان (ع)، ص210، حديث 24.

فالعمل المأتي به على خلافها ليس من عملهم (ع)، والذنب المرتَكب بذلك ذنب غير مغفور، ومخالفة التقيّة مخالفة لما يدينون به (ع)، ولعلّه لا توجد من العبارات الدالّة على البطلان ما هو آكد من تلك العبارات.

وأمّا إذا تعلّقت التقيّة بأنواع من الضرر لا تصل إلى النفس أو العرض أو ما يبلغ أهميتهما من الشأنية والمال وما شابه، فإن مخالفتها عندئذٍ قد لا تشكل مقدمة للوقوع في الحرام كإلقاء النفس في التهلكة، فإذا لم نبن على انقلاب التكليف عند التقيّة إلى العمل الفاقد للشرط أو الجزء، وبنينا على أن الساقط هو المسؤولية عنهما فقط، فلا يمكننا الحكم بالبطلان؛ لعدم الدليل عندئذٍ، فقد يقال بصحة العمل المأتي به إذا كان على طبق الوظيفة الأولية، وإن ارتكب المكلَّف حرامًا بتركه التقيّة، وإن كان الأقوى هنا الحكم بالبطلان أيضًا لأنه من التقرب بالفرد المبغوض كما ذكرناه.

وأمَّا تقيّة المداراة فإنه لمَّا كان المعتبر فيها تليين القلوب، وجلب النفوس، وتأليف الأمة، فإن موجبات هذه الأمور إنما يعتبر توفرها في الحالة الغالبة لتصرفات الناس، لعدم إمكان ضبط تصرفات الجهَّال والعوام بشكل تام ودائم، فلو جاء أحدهم بعمله مخالفًا للتقيّة، وموافقًا للوظيفة الأولية، فإن كان تصرفه لا يثلم الحالة الغالبة لموجبات المداراة، فإن عمله على طبق الوظيفة الأولية سيكون محكومًا بالصحة، وإن ارتكب إثمًا بمخالفته التقيّة، وأمَّا إذا كان عمله مما يترتب عليه تفريق المسلمين، وإيقاع الفتنة بينهم، أو الفساد في الدين، فإنه سيكون محكومًا بالحرمة والبطلان، وإن كانت صورته مستوفية للأجزاء والشروط بحسب الوظيفة الأولية.

وأمّا إذا بنينا على لزوم الإتيان بصورة العمل حال الاضطرار

والإعادة في الوقت بعد زواله أو القضاء خارجه[1]، فعدم الإتيان بالصورة يكون حرامًا، لكن الإتيان بما يوافق الوظيفة الأولية يكون صحيحًا بناءً على أن التكليف بالوظيفة الأولية لا يزال على عهدة المكلَّف، وإن كان عليه الإتيان بصورة العمل الموافق للتقيّة، فالحرمة متعلقة بتركه الصورة، وأمَّا الإتيان بالوظيفة الأولية فإنه لا يزال على عهدة المكلَّف، فما أتى به بحسبها يكون مصداقًا للمأمور به واقعًا، ويكون صحيحًا.

وأمّا إذا بنينا على أن التقيّة رخصة، فعندئذٍ مخالفتها والإتيان بالمأمور به الواقعي يكون جائزًا وصحيحًا أيضًا.

كما فرّق بعضهم[2] بين كون العمل المأتي به على خلاف التقيّة متعلّقًا بما هو جزء للعبادة كالسجود على التراب في الصلاة، أو الاعتماد على رأسيّ إبهاميّ القدمين في السجود، أو الجهر بالبسملة، فتكون صلاته تامّة الأجزاء والشرائط بحسب الوظيفة الأولية، وبين كونه متعلقًا بما ليس جزءًا أو شرطًا للعبادة كالتكتّف في الصلاة أو قول «آمين»، فجاء بصلاته في مورد التقيّة دون تلك الأعمال، فتكون صلاته تامّة الأجزاء والشرائط بحسب الوظيفة الأولية في هذه الحال أيضًا.

وقد نقل المحقق اللنكراني[3] ثلاثة أقوال في المسألة، هي:

---

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص325؛ محمد حسن البجنوردي، **القواعد الفقهية**، مصدر سابق، ج5، ص78، رسالة في التقية؛ مرتضى الأنصاري **كتاب المكاسب**، مصدر سابق، ج3، ص140.

(2) مرتضى الأنصاري، **رسائل فقهية** (تراث الشيخ الأعظم)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط3، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1426هـ.ق، ص96.

(3) محمد فاضل اللنكراني، **رسائل في الفقه والأصول**، مصدر سابق، ص78.

1 ـ الصحة مطلقًا[1].

2 ـ عدمها مطلقًا[2].

3 ـ التفصيل[3]، بين ما لو كان الجزء أو الشرط الذي تعلق به لزوم التقيّة جزءًا للعبادة فحكموا بعدم الصحة، وبين ما لو كان خارجًا عنها فحكموا بالصحة.

واحتجّوا للأول بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، بناءً على وجوب التقيّة بحسب ما يستفاد من بعض الروايات الآمرة بها كقوله (ع): «ليس منَّا مَنْ لم يلزم التقيّة»[4]، وقوله (ع): «يغفر الله للمؤمن كل ذنب، ويطهّره منه في الدنيا والآخرة، ما خلا ذنبَين: ترك التقيّة، وتضييع حقوق الإخوان»[5]، وبالتالي ما يفعله المكلَّف ليس منهيًّا عنه ليقع فاسدًا، وإنما هو مجرد عاصٍ لتركه التقيّة.

واحتجّوا للثاني بأن ترك التقيّة تركٌ للمأمور به، وترك المأمور به مساوقٌ لفساد العمل[6]، وبأن التقيّة وعدمها موضوعان لحكمين

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج2، ص186.

(2) محمد فاضل اللنكراني، **رسائل في الفقه والأصول**، مصدر سابق، ص78، نقلًا عن: محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، مصدر سابق، ج2، ص239؛ المحقق الهمداني، **مصباح الفقيه**، ج2، ص435.

(3) مرتضى الأنصاري، **رسائل فقهية**، مصدر سابق، ص96؛ محمد تقي الآملي، **تقريرات بحث الميرزا النائيني**، ج2، كتاب الصلاة، ص299.

(4) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب وجوب التقيّة مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان (ع)، ص212، حديث 28.

(5) المصدر نفسه، باب وجوب الاعتناء والاهتمام بالتقيّة وقضاء حقوق الإخوان المؤمنين، ص223، حديث 6.

(6) محمد فاضل اللنگراني، **رسائل في الفقه والأصول**، مصدر سابق، ص79 ـ 80.

مختلفين: أوّلي وثانوي، وفي حال التقيّة لا شكّ في أنها موضوع للحكم الثانوي، ومخالفته موجبة لفساد العمل، وهو مبنيّ على القول بانقلاب التكليف للتقيّة.

واحتجّوا للثالث بأن ما يتحقق به المخالفة للتقيّة إذا كان جزءًا للعبادة، وقد تعلّق النهي عن مخالفتها به، فتقع العبادة مشتملة على هذا الجزء المنهي عنه وتكون فاسدة، وأمّا إذا لم يكن جزءًا للعبادة، فلا يتعلق النهي عنه بشيء من أجزائها، فتقع صحيحةً.

وهذا الكلام إنّما يصحّ إذا لم نقل بانقلاب التكليف حال التقيّة، وإلا سيصبح العمل التقوي هو المكلّف به، وتكون مخالفته مفسدة للعمل سواء كانت بما يكون جزءًا أم بما لا يكون، كما إنّه بناءً على القول بعدم انقلاب التكليف، لا بد من ملاحظة ما يترتب على تلك المخالفة من حصول المقدمة الموصلة للحرام أو ذاته، كما لو كانت مخالفته للتقيّة تسبب الإذاعة وإلحاق الأذى بالمؤمنين أو الفرقة والعداوة بينهم، أو كإلقاء نفسه للتهلكة وما شابه، فإنها لا شكّ عندها من الحكم بالبطلان.

كما يظهر مما تقدّم حال ما حكم به بعضهم من صحة عمل من امتنع عن موافقة التقيّة والوظيفة الأولية في آنٍ معًا، بزعمه أن مقتضى الأدلّة اللفظية للتقيّة سقوط الجزئية والشرطية والمانعية، مما يعني سقوط الأمر بالمركّب - أيّ الوظيفة الأولية - وعدم حصول أمر جديد، لأنه بناءً على هذا القول ستكون التقيّة مما يلزم من الأمر به عدمه، فالمتقي إنما يتقي بالعمل الموافق للتقيّة، وليس يتقي بعدم العمل، بل إنّ ترك العمل رأسًا قد يؤدّي إلى مخالفة أشدّ من مخالفة من يأتي بالعمل على طبق الوظيفة الأولية، مضافًا إلى ما يلزم من قوله من جعل الآتي بالعمل على طبق الوظيفة الأولية أسوأ حالًا من المخالف لكلتا الوظيفتين.

ويتضح من الروايات المؤكِّدة على التقيّة كقولهم (ع): «لا إيمان لمن لا تقيّة له»، و«جعلت تسعة أعشار الدين في التقيّة»، «يغفر الله للمؤمن كل ذنب، ويطهّره منه في الدنيا والآخرة، ما خلا ذنبَين: ترك التقيّة، وتضييع حقوق الإخوان»، وغيرها، أنه لا حاجة للاحتكام إلى القواعد الأصولية كما فعله بعض الأعاظم بقوله: «لو تركَ التقيّة وأتى بالعمل على خلافها، فمقتضى القواعد صحته»[1]، فإنه لا مجال بعد كل تلك الروايات لتوهّم الصحة، مضافًا إلى المناقشة في ما اعتمده من تلك القواعد، ولا أقلّ من كونه مبنائيًّا يخالفه فيه الكثيرون، كقوله بإمكان الأمر بالضدين، واستهجانه لما شاع على ألسنتهم من أن المبعد لا يمكن أن يصير مقرّبًا، وإنكاره وجوب مقدمة الواجب، فنحن لسنا بحاجة إلى تلك القواعد لإثبات البطلان مع وجود كل تلك الروايات الصريحة وما ورد فيها من البيان[2]، ومن المعلوم أنه إنما نلجأ إلى البحث القواعدي عند فقد النصوص لا مع وجودها.

• ترك العمل الموافق للتقيّة في المعاملات

فإنه بناءً على ما ذكرناه عند الحديث عن ترتيب آثار الصحة على العمل المأتي به تقيّة، من أن العمل التقوي بديل اضطراري يرتفع أثره بارتفاع الاضطرار، فإن إيقاع المعاملات تقيّة، كإيقاع الطلاق دون شهادة عدلين، أو بيع المثلي بما هو أزيد منه، أو ما شابه، بل وحتى الأحكام الوضعية كالطهارة والزوجية وغيرها، فإنه تثبت آثارها مادام الاضطرار وترتفع بعده، وبالتالي فإن إيقاع المعاملة موافقة

---

(1) روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج2، ص186.

(2) محمد فاضل اللنكراني، **رسائل في الفقه والأصول**، مصدر سابق، ص79.

للوظيفة الأولية ومخالفة للتقيّة، سيكون حكمها حكم ما سبق في العبادات، سواء كانت التقيّة حفظية أم مداراتيّة.

8 ـ اعتبار عدم المندوحة في التقيّة

ويراد منه اشتراط عدم وجود تصرف بديل يخرج به المكلّف عن الاضطرار للتقيّة، وبالنظر إلى أقسام التقيّة وأدلتها المتعددة، فإن التقيّة الحفظية المشروطة بالاضطرار، والمستندة في مشروعيتها إلى قوله تعالى: ﴿...وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1] ﴿...إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[2]، وغيرها، وإلى أحاديث الرفع[3]، وإلى قولهم (ع): «التَّقِيَّةُ في كُلِّ ضَرورةٍ وصاحِبُها أَعْلَمُ بها حين تَنْزِلُ به»[4]، و«التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحلّه الله له»[5]، وغيرها من الروايات، تخضع لقاعدة: «المشروط عدمٌ عند عدم شرطه»، فإذا ارتفع الاضطرار، ارتفعت مشروعية التقيّة، بخلاف التقيّة المداراتية، التي لا علاقة لها بمورد الاضطرار، ولكنها تبقى خاضعة لموارد أخرى، كالحفاظ على وحدة المسلمين، والاحتراز عن الجفوة بينهم، وإقامة روابط الأخوة وغير ذلك من الأهداف،

---

(1) سورة الحج: الآية 78.

(2) سورة النحل: الآية 106.

(3) رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما لا يعلمون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة. (محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **التوحيد**، مصدر سابق، باب الاستطاعة، ص353، ح24).

(4) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقية، ص219، الحديث13.

(5) المصدر نفسه، ص220، الحديث18.

فتبقى خاضعة لتوفر تلك الموارد التي تقام لأجلها، فالتقيّة دومًا سلوك موظّف لتحقيق أهدافه، فإذا انعدم المورد أو الهدف، انعدمت مشروعيتها.

نعم، يبقى الكلام في ما لو وجد التصرف البديل وذهل عنه المضطر أو المداري، أو خشي انكشاف إرادته للتخلص من الاضطرار، فإنه أيضًا في هذه الحالة يمكن تصوير بقاء الاضطرار على حاله، لعدم توجهه إلى طريق التخلص منه، أو للخشية من انكشاف أمره.

كذلك يمكن تصوير حالة الاضطرار في تقيّة الكتمان، والتي من جملة أدلّتها أمرهم (ع) بكتمان سرّهم وعدم إذاعته[(1)]، فإن بعضها قد جاء معلَّلًا مشيرًا إلى دواعي ذلك الكتمان، كقوله (ع): «يا سليمان إنكم على دينٍ مَنْ كتَمه أعزَّه الله، ومن أذاعه أذلّه الله»[(2)]، وقوله (ع): «عليكم بالتقيّة فإنه ليس مِنّا من لم يجعلها شعاره ودثاره مع من يأمنه، لتكون سجيته مع من يحذره»[(3)]، وغيرها من روايات

(1) وعن الإمام الباقر (ع) قال: والله إنَّ أحبَّ أصحابي إليَّ أَوْرَعُهُمْ وأَفْقَهُهُمْ وأَكْتَمُهُمْ لِحَدِيثِنَا.... (محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب الكتمان، ص223، الحديث7)، وعن الإمام السجاد (ع) قال: وَدِدْتُ واللهِ أَنّي افْتَدَيْتُ خَصْلَتَيْنِ في الشِّيعَةِ لَنَا بِبَعْضِ لَحْمِ سَاعِدِي: النَّزَقَ وَقِلَّةَ الْكِتْمَانِ (المصدر نفسه، باب الكتمان، ص221، الحديث1)، وعن الإمام الصادق (ع) قال: ما قَتَلَنَا مَنْ أَذَاعَ حَدِيثَنَا قَتْلَ خَطَإٍ، ولكِنْ قَتَلَنَا قَتْلَ عَمْدٍ. (المصدر نفسه، باب الإذاعة، ص370، الحديث4).

(2) المصدر نفسه، باب الكتمان، ص222، حديث 3.

(3) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج16، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باب وجوب التقية مع الخوف إلى خروج صاحب الزمان (ع)، ص212، حديث 29.

الكتمان، فإنها أيضًا يمكن تصوير بنائها على الاضطرار، فتدور مشروعيتها مداره سواء كان اضطرارًا إلى الفعل والقول المخالف للحق، أم إلى كتمان الحق للنجاة من الأذى، أم إلى مداراة الآخرين اتقاءً لشرّهم، أم جلبًا لقلوبهم وتأليفًا لنفوسهم صونًا لمصلحة الإسلام.

إن الاضطرار كما يكون إلى ذات الفعل المتقى به، يكون أيضًا إلى الهدف الذي يُسعى للوصول إليه بالتقيّة، فالاضطرار موجود في جميع حالاتها وأقسامها، حتى ما كان منها على سبيل المداراة، وتدور مشروعيتها مداره على الدوام.

لذا، فإن التمييز في موارد التقيّة بين موارد الاضطرار في التقيّة بالمعنى العام، وبين موارد التقيّة من المخالفين كما في التقيّة بالمعنى الأخصّ، حيث اعتبر بعضهم عدم المندوحة في الأول دون الثاني[1] لا أساس له بعد البيان الذي قدمناه، والذي يشهد له قولهم (ع): «التقيّة في كل شيء يضطر إليه ابن آدم»، وغيره، كما إنّ مقتضى العموم في الرواية شمولها لكل أنواع التقيّة وأقسامها، لاسيّما بعدما صورناه من وجود الاضطرار في جميع أقسامها؛ سواء كانت الروايات الدالّة على مشروعيتها هي الروايات العامة، أم الروايات الخاصّة، سواء كانت تقيّة المداراة أم الكتمان، أم تقيّة الحفظ.

(1) علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى**، مصدر سابق، ج5، ص311، 314؛ روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل**، مصدر سابق، ج2، ص201 ـ 203.

الباب الرابع

إشكاليات التقيّة

الفصل الأول: التقيّة والباطن

الفصل الثاني: آثار العمل بالتقيّة

الفصل الأول

التقيّة والباطن

1 ـ الظاهر والباطن في العقيدة والشريعة

2 ـ الفرق بين التقيّة والنفاق

3 ـ ليس في التقيّة سوء طويّة

4 ـ الفرق بين التقيّة والإكراه

5 ـ روايات قد تُفهم خطأً

1 ـ الظاهر والباطن في العقيدة والشريعة

التبست مسألة الظاهر والباطن على بعض المسلمين، فظنّوا أن لهذا الدين ظاهرًا وباطنًا متباينين، وعدّوا التقيّة من الباطن، ولا بد لجلاء هذه المسألة من بحثها من جهات عدة:

أ ـ تحديد المراد من الظاهر والباطن.

ب ـ الظاهر والباطن في العقيدة.

ج ـ الظاهر والباطن في أحكام الشريعة.

د ـ مناقشة بعض الآيات والروايات.

أ ـ تحديد المراد من الظاهر والباطن

قال ابن فارس: «الباء والطاء والنون، أصل واحد لا يكاد يخلف، وهو إنسيّ الشيء والمقبل منه، فالبطن خلاف الظهر... وباطن الأمر دُخْلَته، خلاف ظاهره. والله تعالى هو الباطن لأنه بطن الأشياء خبرًا، تقول: بطنت هذا الأمر، إذا عرفت باطنه... قال تعالى: ﴿...لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾[1]»[2].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 118.

(2) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، ج1، ص259، مادة بطن.

وقال أيضًا: «الظاء والهاء والراء، أصل صحيح واحد يدلّ على قوة وبروز، من ذلك ظهر الشيء يظهر ظهورًا فهو ظاهر إذا انكشف وبرز، ولذلك سمّي وقت الظهر والظهيرة، وهو أظهر أوقات النهار وأضوؤها»[1].

وقال صاحب اللسان: «والبطن من كل شيء: جوفه... وفي صفة القرآن العزيز: لكل آية منها ظهر وبطن، أراد بالظهر ما ظهر بيانه، وبالبطن ما احتيج إلى تفسيره كالباطن خلاف الظاهر، والجمع بواطن... والباطن: من أسماء الله عز وجل، وفي التنزيل العزيز: هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وتأويله ما روي عن النبي (ص)، في تمجيد الرب: اللّهمّ أنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، وقيل: معناه أنه علم السرائر والخفيات كما علم كل ما هو ظاهر الخلق، وقيل: الباطن هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم»[2].

وقال أيضًا: «الظهر من كل شيء خلاف البطن... وقوله (ص): ما نَزَلَ من القرآن آية إلا لها ظهر بطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع، قال أبو عبيد: قال بعضهم الظهر لفظ القرآن والبطن تأويله، وقيل: الظهر الحديث والخبر، والبطن ما فيه من الوعظ والتحذير والتنبيه... وقيل في تفسير قوله: لها ظهر وبطن، قيل: ظهرها لفظها، وبطنها معناها، وقيل: أراد بالظهر ما ظهر تأويله وعرف معناه، وبالبطن ما بطن تفسيره، وقيل: قصصه في الظاهر أخبار، وفي

(1) المصدر نفسه، ج3، ص471، مادة ظهر.

(2) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج1، فصل الباء الموحدة، مادة بطن، ص434.

الباطن عبرة وتنبيه وتحذير، وقيل: أراد بالظهر التلاوة وبالبطن التفهم والتعلم»[1].

والخلاصة: أن الباطن صورة المعنى، والعبرة والتفسير، ودخلة الشيء.

والظاهر هو ما ظهر وبرز وما كان مكشوفًا.

فالظاهر من الكلام هو ما يتبادر منه مباشرة في الذهن عند سماعه، والباطن ما يشير إليه من عبرة، أو وجه دقيق للمعنى الظاهر المتبادر.

فيفهم من هذا أن الظاهر والباطن مترابطان، وأن الظاهر يدلّ على الباطن، ويؤدي إليه، ولا بد من أن تكون دلالته خاضعةً لقواعد اللغة وأساليب التعبير العرفي، وإلا فالإغراق في الباطن دون رعاية نظام اللغة وأساليب التعبير العرفية، سيكون من التفسير بأيّ شيء، وهو ليس من التفسير في شيء، بل هو بداية لإعمال الهوى، وسبب للانحراف والانزلاق في مهاوي الإغراب، وقد يؤدي إلى الخروج من الدين.

ب ـ الظاهر والباطن في القرآن الكريم

قال تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿۞ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُم مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ

---

(1) المصدر نفسه، ج8، ص273.

(2) سورة الأنعام: الآية 120.

نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّـُٔونَهُۥ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِى ٱلْأَرْضِ أَم بِظَٰهِرٍ مِّنَ ٱلْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا۟ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾[3].

وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾[4].

وقال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾[5].

وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ﴾[6].

وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ﴾[7].

---

(1) سورة الأنعام: الآية 151.

(2) سورة الأعراف: الآية 33.

(3) سورة الرعد: الآية 33.

(4) سورة الحديد: الآية 3.

(5) سورة الروم: الآية 7.

(6) سورة لقمان: الآية 20.

(7) سورة الحديد: الآية 13.

وكل هذه الآيات المباركات يراد من الظاهر فيها ما ظهر وعلم مباشرةً، أو ما كان يراد منه الاشتغال به للتلهّي عن الحق، وبالباطن فيها داخل الشيء، وما كان فساده خافيًا، وأمّا الباطن كاسمٍ له جلَّ شأنه، فهو من بَطَن الأمور وأحاط بها علمًا، أو لأنه محتَجب عن أنظار الخلائق[1]، وإن ظهرت تجلياته في جميع مخلوقاته.

وأمّا الباطن المحتاج إلى تأويل ليظهر، فإن تأويله لا بد من أن يناسب قواعد اللغة واستعمالاتها العرفية، ولا يلجأ إليه إلا في حالتين:

أولهما: استحالة الأخذ بالظاهر كقوله تعالى: ﴿...يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]، فإن اليد هنا يد القدرة وليست هي اليد بالمعنى المتعارف[3].

وثانيتهما: علوّ المعنى وظرفه، كقوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[4]، حيث فسّر بعضهم الطهارة بالطهارة المعنوية، فلا يدرك حقائق القرآن إلا من طهّر قلبه لله[5]، والآية على حدّ قوله

---

(1) يا من هو اختفى لفرط نوره   الظاهر الباطن في ظهوره

(ملا هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، تعليق: حسن زاده الآملي، ط1، نشر ناب، 1416هـ.ق، خطبة المصنف وشرحها، ص35).

(2) سورة الفتح: الآية 10.

(3) انظر: محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج5، ج13، ص13، تفسير الآية (61) من سورة الأنعام، وهي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام: الآية 61].

(4) سورة الواقعة: الآية 79.

(5) انظر: حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، كتاب الطاء وما يتصل بها، ص308؛ محمد بن الحسين الأزدي، **تفسير السلمي** (حقائق التفسير)، تحقيق: سيد عمران، ط1، دار الكتب العلمية، =

تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[1]، حيث قرنت الآية بين الهداية والتقوى، ولا بد فيه أيضًا من أن يكون موافقًا لقواعد اللغة وأساليب التعبير فيها، وله نظائر في القرآن الكريم.

ج ـ الظاهر والباطن في الحديث الشريف

وما يهمّنا منه ما تعلّق بالقرآن الكريم والسُنَّة الشريفة.

روى ابن حبان في صحيحه قال: «أخبرنا عمر بن محمد الهمداني قال حدثنا إسحاق بن سويد الرملي قال حدثنا إسماعيل بن أبي أويس قال حدثني أخي عن سليمان بن بلال عن محمد بن عجلان عن أبي إسحاق الهمداني عن أبي الأحوص عن بن مسعود (رض) قال: قال رسول الله (ص): أنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن»[2].

وروى السيوطي في الإتقان قال: «... قلت يؤيد هذا ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس قال: إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه، ولا تبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى، أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة وبطنه التأويل، فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء.

= بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2001م، ج2، ص302، قوله تعالى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [سورة الواقعة: الآية 79].

(1) سورة البقرة: الآية 2.

(2) علي بن بلبان الفارسي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، مصدر سابق، ج1، ص276.

وقال ابن سبع في «شفاء الصدور»: «ورد عن أبي الدرداء أنه قال: لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهًا».

قال [السيوطي]: «وهذا الذي قالاه لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر».

وقال بعض العلماء: لكل آية ستون ألف فهم، فهذا يدل على أن في فهم معاني القرآن مجالًا رحبًا ومتسعًا بالغًا، وأن المنقول من ظاهر التفسير وليس ينتهي الإدراك فيه بالنقل والسماع لا بد منه في ظاهر التفسير ليتقي به مواضع الغلط، ثم بعد ذلك يتسع الفهم والاستنباط، ولا يجوز التهاون في حفظ الظاهر، بل لا بد منه أولًا إذ لا يطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر، ومن ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يجاوز الباب.

وقال الشيخ تاج الدين بن عطاء الله في كتابه «لطائف المنن»: «اعلم أن تفسير هذه الطائفة لكلام الله وكلام رسوله بالمعاني العربية ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلت عليه في عرف اللسان، وثمة أفهام باطنة تفهم عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه، وقد جاء في الحديث (لكل آية ظهر وبطن)، فلا يصدنَّك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: وهذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية إلا هذا، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرؤون الظواهر على ظواهرها مرادًا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم»[1].

وروى الشيخ الكليني في الكافي قال: «عدة من أصحابنا، عن

---

(1) عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد المندوب، ط1، دار الفكر، لبنان، 1416هـ/ 1996م، مج2، ج4، ص487 ـ 488.

أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن أبي وهب عن محمد بن منصور قال: سألت عبدًا صالحًا (يعني به الإمام الكاظم (ع)) عن قول الله عــز وجــل: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[1]، قال: فقال: «إن القرآن له ظهر وبطن، فجميع ما حرّم الله في القرآن هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الجور، وجميع ما أحلّ الله تعالى في الكتاب هو الظاهر، والباطن من ذلك أئمة الحق»[2].

وكذلك في الكافي أيضًا: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عن آبائه (ع) قال: قال رسول الله (ص): أيها الناس إنكم في دار هدنة وأنتم على ظهر سفر والسير بكم سريع وقد رأيتم الليل والنهار والشمس والقمر يبليان كلّ جديد ويقرّبان كلّ بعيد ويأتيان بكل موعود، فأعدّوا الجهاز لبعد المجاز، قال: فقام المقداد بن الأسود فقال: يا رسول الله وما دار الهدنة؟ قال: دار بلاغ وانقطاع، فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفّع وماحل مصدّق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة ومن جعله خلفه ساقه إلى النّار، وهو الدّليل يدلّ على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم...»[3].

د ـ الظاهر والباطن في العقيدة

العقيدة ما عقد عليه القلب، فهي من المقولات النفسية، التي موقعها ومستقرها قلب الإنسان، واللفظ تعبير عن ذلك العقد القلبي،

---

(1) سورة الأعراف: الآية 33

(2) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، ص374.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص598 ـ 599، في تمثل القرآن وشفاعته لأهله.

ولا بد من أن يكون مطابقًا له، فليس في العقيدة ظاهر وباطن، فالله جلّ جلاله هو الله الذي لا إله إلا هو، والنبيّ (ص) هو سيدنا محمد (ص)، والقرآن الكريم هو الكتاب الذي بين أيدينا، لا زيادة فيه ولا نقصان، وإن وجد ما يدلّ على خلاف ذلك في بعض الروايات ـ وهو موجود في كتب جميع المسلمين(1) ـ فإمَّا أن يكون موضوعًا، أو لا بد فيه من التأويل، فإن أيّ خلل يُنسب إلى الكتاب الكريم يفقده حجّيته، ولا يبقي منه حتى التبرّك بآياته الشريفة، والذي عليه جميع مذاهب المسلمين أن القرآن الكريم هو الموجود بين الدفتين، وهو الذي نزل على رسول الله (ص)، وقد تولى (ص) الإشراف على تدوينه في حياته، وكان يراجعه في كل عام مرّة مع جبريل (ع)، وفي عام وفاته راجعه مرتين، وهو ذاته الذي في أيدينا هذه الأيام، وسيبقى كذلك محفوظًا بقدرته تعالى إلى قيام يوم الدين، ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾(2).

وما ذكره بعض من نسخ التلاوة، أو احتمال تبديل موضع بعض الآي فيه لا يقلّ خطره عن القول بالتحريف(3)، وهو قول عهدته

---

(1) وتضعيف هذه الروايات مما أجمع عليه المحققون من علماء السُنَّة والشيعة على السواء.

(2) سورة الحجر: الآية 9.

(3) لأن نسخ التلاوة يعني نسخ نصّ الآية من التلاوة وبقاء العمل بمضمونها، وهو أمر لا يتعقل، ولا يختلف عن القول بالتحريف بشيء، فانظر ما قاله الدكتور صبحي صالح في كتابه: «وجَعلوا النسخ في القرآن على ثلاثة أضرب: نسخ الحكم دون التلاوة، ونسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم والتلاوة جميعًا، وليُكثروا إن شاؤوا من شواهد الضرب الأول، فإنهم لا يمسون النصّ القرآني من قريب ولا بعيد، إذ الآية لم تُنسخ تلاوتها، بل رُفع حكمها لأسرار تربويّة وتشريعيّة يعلمها الله، أمَّا الجراءة العجيبة ففي الضربين الثاني والثالث، اللذَين نُسخت فيهما ـ بزعمهم ـ تلاوة آياتٍ معيّنة إمَّا مع نسخ أحكامها، وإمَّا دون نسخ =

على قائله، والأجدر بالعالِم أن يترك القول في كل مسألة لم تتضح له معالمها، وأن يعتبرها من نصف العلم الذي لا يَعلم، لئلّا يقع الناس في الالتباس، ويكثر القيل والقال.

وكذلك الاعتقاد بأحداث القيامة وبالجنة والنار يحمل على ظاهره كما ذكره جلَّ شأنه في القرآن الكريم.

وقولنا: ليس في العقيدة ظاهر وباطن ليس له علاقة بكتمان بعض مسائلها، أو بإعلان المسلم ما يخالف ما عقد عليه قلبه في حال الضرورة، حفظًا لنفسه، ودفعًا للأذى البالغ عن ماله وعرضه، فكتمان بعض المسائل أو إعلان ما يخالف العقيدة عند الضرورة شيء، والاعتقاد بما يخالف الظاهر شيء آخر، والأول جائز عند جميع المسلمين، ومارَسَه عند اللزوم رؤساء الدين وأئمة المذاهب كما تقدّم[1].

ولمَّا كانت العقيدة من المقولات النفسانية فإنه يستحيل أن يكون لها باطن يخالف الظاهر بما هي عقيدة، كما إنّ كتب العقائد معروفة منتشرة في كل مكان، ويقيم أصحابها فيها الدليل على صحة عقيدتهم، ويفتخرون فيها بسلامة آرائهم، فلا داعي لوجود باطن فيها، لأنه لو وجد سيؤدي إلى ضياع صورة الحق وإلى تشويه العقيدة كما حصل لبعض المنحرفين، وهو خلاف الغاية من البحث العقدي ومحاولة نشره.

= أحكامها». (صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1977م، ص265)، كما إنّ القول بتبديل موضع بعض الآي فيه يفقده حجيته ودليليته على الموضوعات الشرعية المختلفة.

(1) فإن أبا حنيفة قبِل القضاء، وقال أصحاب أحمد بن حنبل بخلق القرآن، وغيرهم. (انظر: نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم، ص 62 وما بعدها، من هذه الكتاب).

هـ ـ الظاهر والباطن في أحكام الشريعة

ونذكر هنا ما ذكرناه سابقًا من أن المذاهب الإسلامية الثمانية، التي يدور عليها البحث في هذا الكتاب، لا تعترف بوجود باطن للعبادات، وتراه من الأباطيل، فالصلاة، والزكاة، والصيام، والحجّ... ليست إلا ذواتها، تؤدّى في أوقاتها، وبأشكالها المعروفة، ومجرد وجود الاختلاف في بعض أحكامها الجزئية لا يُخرج تلك العبادات عن مسمّياتها[1]، لذا اتفقت كلمة الفقهاء على أن مَنْ بدَّل مذهبه، لا يعيد ما أدَّاه سابقًا من العبادات إذا كان صحيحًا وفق مذهبه الذي كان عليه، وأمَّا المعاملات فالأمر فيها أيضًا من الواضحات، ولا علاقة لذلك بما يقوم به المسلم مما يخالف مذهبه ورأيه عند الضرورة، كما أثبته البحث الفقهي عند جميع المسلمين.

2 ـ الفرق بين التقيّة والنفاق

قرن بعض المسلمين بين التقيّة والنفاق، لوجود مباينة في كليهما بين الظاهر والباطن، ففي التقيّة كتمان للحقّ اتقاءً لأذى الظالمين، ولكن مع الاعتقاد به، وفي النفاق كتمان للكفر كيدًا للمسلمين، ولكن مع الاعتقاد به، فشتان ما بينهما.

لقد عرَّف «ابن كثير» النفاق فقال: «إظهار الخير، وإسرار الشرّ[2]»، وليس في التقيّة إسرار شرّ، والذي يسرّ الشرّ يكون الشرُّ هويته، والدافع وراء عمله، على طريقة قول الشاعر:

---

(1) فيحكم بأنه قد أدّى الصلاة، والصيام، و... إلخ.

(2) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **تفسير ابن كثير**، مصدر سابق، ج1، صفة المنافقين، ص50.

إن الأفاعي وإن لانت ملامسها عند التقلُّبِ في أنيابها العطبُ[1]

والتقيّة خلاف ذلك، فها هو رسول الله (ص) يقسم غنائم غزوة «حُنين» على أشخاص معدودين رجاء تأليف قلوبهم واتقاء فتنتهم دون أن يعطي الأنصار شيئًا، ويلين القول مداراةً لمن سمَّاه قبل لقائه «بئس أخو العشيرة»[2]، وهو ما ذكرناه في أدلّة التقيّة من السُنَّة الشريفة[3]، فلم يكن في تقيّته (ص) إلا الخير، والتقيّة بما تعنيه من الحفظ ضمن الشروط المعتبرة فيها لا تكون إلا كذلك.

مضافًا إلى أن المساواة بين أمرين، تقتضي المماثلة بينهما من جميع الجهات، وإلا فالكلام في الإصلاح بين الناس، سيكون والكذب سواء، وهكذا دواليك، لذا فإن الفرق بين إبطان الكفر وإظهار الإيمان في النفاق، أو إظهار المودة وإخفاء سوء الطويّة للمؤمنين فيه، وبين كتمان الحق في التقية مع اطمئنان القلب به حفاظًا على النفس وعلى المؤمنين، يكفي أن يكون مائزًا بين

---

(1) والبيت لعنترة بن شداد العبسي من قصيدة يتوعد النعمان بن المنذر ويفتخر بقومه، مطلعها:

لا يحملُ الحقدَ مَنْ تعلو به الرُّتَبُ ولا ينال العُلا من طَبْعُهُ الغَضَبُ

عنترة بن شداد، **ديوان عنترة**، دار صادر، بيروت، ص92.

(2) والحديث أخرجه البخاري، قال: حدَّثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا سفيان، عن ابن المنكدر، حدثه عروة بن الزبير، أن عائشة أخبرته، أنه استأذن على النبي (ص) رجل فقال: ائذنوا له، فبئس ابن العشيرة، أو بئس أخو العشيرة، فلما دخل ألان له الكلام، فقلت له: يا رسول الله، قلت ما قلت، ثم ألنتَ له في القول، فقال (ص): أي عائشة، إن شرَّ الناسِ منزلةً عند الله مَنْ تَرَكَه أو وَدَعَه الناس اتِّقَاءَ فُحْشِه. (محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس، ص70).

(3) انظر: مبحث الأدلّة من السُنَّة الشريفة، تقيّة المداراة بكظم الغيظ وحسن البشر، ص279، من هذا الكتاب.

الأمرين، ومانعًا من التباس التقيّة بالنفاق لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، فالمتقي قلبه مطمئن بالإيمان والسلامة، والمنافق قلبه مملوء بالكفر والعداوة.

3 ـ ليس في التقيّة سوء طويّة

تقدَّم أنّ للتقية ثلاثة شروط:

أ ـ عند كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تقع به.

ب ـ لا تقيّة في الدماء.

ج ـ لا تقيّة عندما تؤدي إلى ضياع صورة الحق.

إن التقيّة طريقة في الحفظ تبيّن الشروط الثلاثة المذكورة حدودها وضوابطها، وهي مجرد عمل وقائي ليس فيه عدوان على أحد، أو إرادة ظلمه أو إلحاق الأذى به، وهي جزء من منظومة التشريعات الإسلامية التي لا تضادَّ ولا تعارضَ بينها، ومن المعلوم أن من مقاصد الشريعة الإسلامية بناء الأمة الواحدة، وأن الإسلام يدعو إلى أُخوّة الإيمان، فلا يعقل أن يحتوي تشريع منه على ما يؤدي إلى خلاف ذلك، وهذه كتب الشيعة الإمامية مليئة بالأحكام الدالّة على المعاملة مع سائر المذاهب الإسلامية الأخرى على أنهم مسلمون، من غير فرق في الأنكحة، والمواريث، والجمعة، والجماعة... إلخ.

فالكافر عندنا مَنْ خالف أحد ركنيّ العقيدة ـ التوحيد والنبوّة ـ بما يؤدي إلى الشرك بالله، أو إنكار النبوّة، أو إنكارهما، وكذلك من أنكر ضرورة من ضرورات الدين دون تأويل، وبما يؤدي إلى المعاندة مع الله ورسوله، وتكذيب النبيّ (ص) والعياذ بالله، كالذي ينكر وجوب الصلاة، أو الزكاة، أو الصيام، مع اعترافه بأنّ النبيّ (ص) قد أمر بها.

على أنه لا تخلو كتب مذهب من مذاهب المسلمين من سقطة في حق المذاهب الأخرى، أو الفقهاء الآخرين من المؤالفين أو المخالفين، ومع ذلك فإنه لا يصحّ التعميم، وإنما تقع مسؤوليتها على كاتبها، ولربما ترتبط بالظروف التي عاشها، ولا ينبغي عندما تكون القضية مما يؤثر على سلامة الأمة أن تقابل السيئة بالسيئة، لأن ذلك سيؤدي إلى زيادة تفرقها وشرذمتها، والحق في مثل هذه الحال اللجوء إلى الله تعالى بالدعاء أن يبدّل بسوء حالنا حُسن حاله، وأن يجمعنا على الخير والصلاح، ودفع الشبهة بالتي هي أحسن.

ومما يؤسف له أن التفكير الجمعي، والاجتهاد المحكوم مسبقًا بآراء الآخرين، ليسا بعيدين عن التراث العلمي لهذه الأمة، ما يعني وجود تعسّف في الحكم على الآخرين، وهو ما يؤكد أهمية غضّ الطرف عن القذى، والاشتغال بما ينفع المسلمين، ودفع الفرقة والنزاع، والاستماع إلى الكلام العلمي المعتبر والمعتمد في كل مذهب، والابتعاد عن الأحكام السابقة وأقوال المخالفين، فالحق ينطق منصفًا وعنيدًا، وإن اطلع أحدنا على شيء من الخطإ والتجني فليس عليه إلا التأسي بقول القائل:

وعيناك إن أبدت إليك معائبًا فدعها وقل يا عين للناس أعينُ(1)

---

(1) والبيت من قصيدة للإمام الشافعي، مطلعها:

إذا رمتَ أن تحيا سليمًا من الردى وَدِينكَ مَوفُورٌ وَعِرْضُكَ صَيِّنُ

محمد بن إدريس الشافعي، **ديوان الإمام الشافعي**، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1426هـ/ 2005م، قافية النون، ص114.

وبقوله:

إذا أنـت لـم تـشـرب مـرارًا عـلـى الـقـذى
ظـمـئـت وأيّ الـنـاس تـصـفـو مـشـاربـه[1]

نعم، إن حُسن الخُلق، وصحة المعاملة، ومداراة الناس، وسلامة القلب، هو شيء تعلمناه من رسول الله (ص) ومن آله الأطهار وصحبه الأخيار، وندعو الله تعالى أن يعلّمه الجاهلين جميعًا كما علَّمناه، حتى تعود إلى الأمة وحدتها، وللدين رونقه وضياؤه اللَّذَيْن ذهبا بكثرة الاختلافات والنزاعات.

4 ـ الفرق بين التقيّة والإكراه

ذُكر في تعريف الإكراه أنه «اسم لفعل يفعله المرء بغيره فينتفي به رضاه أو يفسد به اختياره»[2].

فالإكراه فعل يوجده المكرِه فيضطر معه المستكرَه أن يقول أو يعمل ما لا يرتضيه أو يختاره.

وذكرنا في تعريف التقيّة أنها: «والتقية أن يقي الإنسان نفسه من العقوبة بما يظهره، وإن كان ما يضمر خلافه»[3].

و«أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين

---

(1) والبيت لبشار بن برد، من قصيدة مشهورة مطلعها:
إذا كنت في كل الأمور معاتبًا صديقك لم تلق الذي لا تعاتبه
(أحمد بن علي (الخطيب البغدادي)، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، مصدر سابق، ج7، ذكر من اسمه بشار بن برد أبو معاذ الشاعر، ص118).

(2) محمد السرخسي، **المبسوط**، مصدر سابق، ج24، كتاب الإكراه، ص38.

(3) المصدر نفسه، مج12، ج24، ص40.

والمشركين، حلّت التقيّة محاماة على النفس»[1].

فالتقيّة هي المحاماة عن النفس كما عبَّر عنها الإمام الشافعي، وقد تجتمع مع الإكراه، كما قد تكون لفرض المداراة كما روى البخاري عن أبي الدرداء قوله: «إنَّا لنكْشِرُ في وجوه أقوام وإن قلوبنا لَتَلْعَنُهُمْ»[2]، أو تكون لإخفاء الحال وستره خوفًا من الطغاة.

وإنه وإن كان بالإمكان عدّ المداراة وستر الحال من الإكراه غير المباشر، إلا أنه من الواضح أنهما ليسا مقصودين عند الحديث عن الإكراه من منظور المذاهب الأربعة، وإن توسَّع الشافعي في الإكراه فعدَّ الإكراه غير التام إكراهًا، وأجاز التقيَّة محاماةً عن النفس بين المسلمين، وهو ما يشمل ستر الحال والمداراة المعمول بهما محاماةً عن النفس عند الشيعة الإمامية.

5 ـ روايات قد تُفهم خطأً

1 ـ روى محمد بن يعقوب الكليني، عن أحمد بن محمد، عن معمر بن خلاد، قال: «سألت أبا الحسن (ع) عن القيام للولاة، فقال: قال أبو جعفر (ع): التقيّة من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيّة له»[3].

2 ـ وروى محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن يحيى، عن

---

(1) محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي**، مصدر سابق، مج3، ج8، ص13، تفسير الآية (28) من سورة آل عمران.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، مصدر سابق، ج4، كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس، ص69.

(3) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب التقيّة، ص219، حديث12.

أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن هشام الكندي قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إياكم أن تعملوا عملًا يعيِّرونا به، فإن ولد السوء يعيّر والده بعمله، وكونوا لمن انقطعتم إليه زينًا ولا تكونوا عليه شينًا، صلّوا في عشائرهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، ولا يسبقونكم إلى شيء من الخير، فأنتم أولى به منهم، والله ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء، قلت: وما الخبء؟ قال: التقيّة»[1].

3 ـ وروى محمد بن يعقوب الكليني، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عمر الأعجمي قال: «قال لي أبو عبد الله (ع): يا أبا عمر، إن تسعة أعشار الدين في التقيّة، ولا دين لمن لا تقيّة له، والتقية في كل شيء إلا في النبيذ والمسح على الخفين»[2].

وغيرها من الروايات التي ظاهرها إعطاء مساحة كبيرة للتقيّة في أمور الدين، مما دفع بعضهم إلى اتهام شيعة أهل البيت بأن التقيّة عندهم سلوك عام، وأنها هي الأصل عندهم في أمور الدين، وبالتالي فإن كل ما يصدر عنهم إنما هو تقيّة.

والصحيح في تفسير هذه الروايات أنها لا تخرج بالتقيّة عمّا بيّناه من شروطها وحدودها، وأنها سلوك خاص في ظرف خاص، ولكن ما أدّى إلى التأكيد عليها بمثل هذه العبارات، إنما كان مما لقيه أتباع مدرسة أهل البيت (ع) عبر التاريخ من الظلم والقتل والتنكيل، وقد قدَّمنا بعض صوره في الأسباب الموضوعيّة للتقيّة ـ لمحة تاريخية ـ ، بحيث كان همّ الأئمة (ع) نجاة شيعتهم وتلامذتهم، وقد

(1) المصدر نفسه، حديث11.

(2) المصدر نفسه، ص217، حديث2.

سلكوا لتحقيق ذلك طرقًا عدة، من جملتها ذمّ بعض أعاظم تلامذتهم، كـ«زرارة بن أعين»، و«هشام بن الحكم»، وإلقاء الخلاف في أحكام بعض المسائل بينهم، لئلّا يعرفوا، ويكفي أن نشير إلى ما روي عن الإمام الحسن العسكري (ع) من أنه أرسل إلى شيعته: «ألا لا يسلّمن عليَّ أحد، ولا يشير إليّ بيده، ولا يومئ أحدكم، فإنكم لا تأمنون على أنفسكم»[1].

ومن قبله الأئمة (ع) كلٌّ في عصره، فإن معاناتهم كانت واحدة (ع).

وعندما يقول الإمام الصادق (ع): «التقيّة من ديني ودين آبائي»، فإنه يريد أنها سلوك ألتزم به، وقد التزم به آبائي، فعليكم أن تلتزموا به، وقوله (ع): «ولا إيمان لمن لا تقيّة له»، لما يلحقه بنفسه وأهله وسائر إخوانه المؤمنين من الضرر والأذى، وكل عمل يلحق الأذى بالآخرين لا شكّ في حرمته على المؤمنين.

ويشبهه أيضًا قوله (ع): «إن تسعة أعشار الدين في التقيّة»، فإن هذا لا يعني أن كل أحكام الشريعة وأركان الإسلام تمثّل عشرًا، والتقيّة تمثّل تسعة أعشار، ومَنْ اتهمنا بأننا نقول ذلك، فإنه ميل مع الهوى، والتزام بأحكام مسبقة، فمن الواضح هنا أن المراد هو التأكيد على التقيّة، باعتبار أن بعض المؤمنين تأخذه شدة إخلاصه إلى التفريط بها، فكلامه (ع) هو في قبال التفريط، ويراد منه التكثير والتعظيم، لا المعنى الظاهري للعدد، وله شبيه في القرآن الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ

---

(1) قطب الدين الراوندي، **الخرائج والجرائح**، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي (ع)، بإشراف محمد باقر الموحد الأبطحي، ط1، المطبعة العلمية، نشر مؤسسة الإمام المهدي، قم إيران، 1409هـ، ج1، الباب الثاني عشر، ص439، حديث20.

مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[1]، فإن ذكر السبعين هنا إنما هو للتكثير وللتعظيم، وبيان أن هؤلاء لا يستحقون أن يغفر الله لهم حتى لو استغفر لهم النبيّ (ص) مئات المرات.

والرواية شبيهة بالحديث المتقدّم عن الإمام السجّاد (ع).

وكذلك أيضًا قوله (ع): «ما عبد الله بشيء أحب إليه من الخبء»، فإنه يجري في الهدف ذاته، ولو كان الأمر كما رمانا به بعضهم، فلماذا كانت كل تلك الروايات التي تحدِّد التقيّة بالضرورة، وأنه لا تقيّة في الدماء، ولا تقيّة إذا لزم منها ضياع صورة الحق وضلال المسلمين، فلا ينبغي لمسلم أن يبهت مسلمًا بما ليس فيه، وينبغي على العلماء التحقيق والتدقيق في ما ينسبونه من الآراء إلى مخالفيهم، لتستقيم حياة المسلمين، وإلا فإنهم سيقعون في البهتان والإثم المبين، وتفريق الدين والمسلمين، وحسبنا في ذلك كتاب الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾[2].

(1) سورة التوبة: الآية 80.

(2) سورة الأنعام: الآية 159.

الفصل الثاني

آثار العمل بالتقيّة

تمهيد

أولاً: الآثار السياسيّة

ثانيًا: الآثار الاجتماعيّة

ثالثًا: الآثار الثقافيّة والعلميّة

رابعًا: الآثار الاقتصادية

خامسًا: موازنة واختيار

تمهيد

ظهر من بحث الأسباب الموضوعيّة للتقيّة، أن تلك الأسباب قد امتدّت ردحًا طويلًا من الزمن تماهى مع تاريخ الأمة الإسلاميّة وَوَسَمَهُ بنحوٍ شبه دائم بتقييد الحريات، وبالظلم والاضطهاد الذي مارسه الحكّام بحق الفئات المعارضة لهم، وقد لبّسوا فيه صراعهم مع خصومهم لبوس الدين، فلجأ المضطَهَدون إلى التقيّة؛ لحاجتهم إلى التخفّي عن أعين الظالمين، فصارت التقيّة منهجًا في حياة الفئات المخالفة لحكومات الأمويين والعباسيين ومن جاء بعدهم، وإن نظرةً يلقيها الباحثَ على كتب التاريخ كالطبري، وابن الأثير، وخطط المقريزي وابن العودي، وغيرها، تثبت له أن تاريخ أمّتنا مليء بالدم والعراك على السلطة، بعيدًا عن القيم الدينية، فقد كان صراع قوى عسكرية وعرقية وقبليّة، يُقبل الدهر فيه حينًا على أحدهم فيمارس سلطانه ويقوم بدوره في قيادة الصراع، ثم يشيح بوجهه عنه ليدور دولاب الصراع ويقلب الغالب إلى مغلوب، ثم يقبل على آخر وهكذا، فالدوام لله وحده، وما سواه لا يدوم.

إن أمتنا الإسلاميّة منذ أن انقلبت الخلافة فيها ملكًا عضودًا لم تلجأ مرة واحدة إلى الشورى الحقيقية ليحكم الحكام الأمة برضاها

وقناعتها، وإذا أخذ الحاكم البيعة من الأمة فإنما يأخذها بيعةً لولده ووليّ عهده، يقودها له أصحاب المصالح والمنفاقون ويُرغمون العامّة عليها، دون أن يكون لهم خيار آخر، فكان الحاكم على الدوام مجبرًا على الوقوف في وجه خصومه، ومضطرًا للدفاع عن ملكٍ يريد فرضه على الناس.

ومنذ اليوم الأول لانفصال الدين عن الدولة وقيام الملك العضود، تجاوز الحكام الشروط الواجب توفرها شرعًا في شخص الحاكم ـ شروط الإمامة العظمى ـ، ليمنح هذا المنصب لكل ذي غلبة وسلطان، مع غضّ النظر عن تلك الشروط، وقد سكت العامّة عن ذلك، وشرّعه فقهاء السلاطين، وأيّده أصحاب المصالح الخاصّة حتى صار تقليدًا يحتذى، وحتى غدا المؤرِّخون والعلماء يمجّدون القوة بدل القيم، وكأننا في أمتنا الإسلامية نؤرّخ لكسرى وقيصر، فكلما اتسم الحاكم بالقوة والقدرة على البطش بأعدائه، والقدرة على إخضاع الولاة لأمره وإدارة دولته، كلما كان ممجّدًا وممدوحًا، مع غضّ النظر عن كل ما اقترفه بحق الذين سبقوه إلى كرسي الحكم، كيف سلب أموالهم، وقتل رجالهم، وأباد ملكهم، وعن الذين قضى عليهم وأماتهم خلال فترة حكمه، لوشاية من هنا، وتهمة من هناك، شعر منهما الخشية على مُلكه، أو صوّرتا له منافسًا دفعتاه للقضاء عليه، فتأصّلت الصراعات في حياة الأمة، وصارت جزءًا من تاريخها، وكساها الحكام ثوبًا مذهبيًّا في معظم الأحيان[1]، فلجأ الناس إلى إخفاء عقائدهم وكتمان آرائهم، والتظاهر بما يوافق أصحاب الشأن والسلطان، أو ما يكون شائعًا بين العامة.

---

(1) انظر: البحث التاريخي ص96 وما بعدها (العامل الموضوعي لنشوء التقيّة).

ولا بد بعد هذا الظلم الذي لا ينقضي، والقهر الذي لا يفرّج عن أهله من ولادة آثار سلبيّة اجتماعية، وسياسيّة، وعقديّة، فإن كل الظروف غير الطبيعية لا بد من أن تفرز نتائج غير طبيعية أيضًا، تتجذر مع مرور الأيام، وتنتج آثارًا عدة.

أولًا: الآثار السياسية

وأهمّ مظاهرها الآتي:

أ - صيرورة القوة والبطش معيارًا لتمجيد القادة والحكام.

ب - تقبل العامة للظلم والذلّ.

ج - شيوع الاستبداد والتسلّط.

د - الفلتان الأمني والسياسي عند الحصول على الحرية.

لقد نسج الاضطهاد الطويل بساطًا سياسيًّا احتوى مسيرة الأمة باتجاه تمجيد الأشخاص على قدر قوتهم وبطشهم والخضوع لهم، تحول فيه المستضعفون مع آنات الزمان إلى ما يشبه طبقة المنبوذين عند الهندوس، الذي يرضون باستضعافهم، وتروق لهم ذلّتهم وحرمانهم، فلذلك خُلقوا، وعليهم الرضا والقبول بذلك، حتى إن الثقافة الشعبية اختزنت مقوّمات ذلك في أمثالها وطريقة محاكمتها للأمور، كقولهم: «الظهور يقصم الظهور»، فيرجحون الانطواء، ويعيشون في الخمول وفي الظلّ، يكتفون بامتلاك قوت يومهم «إذا وصل الرغيف للبيت دقّيت وغنّيت»، ويعللون ما يحيق بهم من ظلم بأن الدنيا دار بلاء، وبأن ما يحصل لهم هو قضاء الله وقدره، دون

الالتفات إلى سنن التغيير، وأن الله تعالى لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم، ويفسّرون عقائدهم الدينية بما ينسجم مع سوء حالهم، فيجنحون إلى الجبر ويفسّرون القضاء والقدر تفسيرًا خاطئًا، ويصبح القهر والظلم عندهم أمرًا حتميًّا لا بد من التعاطي معه على أنه قدر محتوم، وينتظرون المخلّص في دعة وخمول، ويحمّلونه مسؤولية رفع الاضطهاد عن كاهلهم وهم مستسلمون، فتضعف مقاومتهم لعدوّهم، ويفْسحون المجال أمام استبداده لانكفاء معارضتهم، فيضمن لنفسه الاستمرار، ويقطف ثمار عسفه وظلمه.

وإذا ما زال ذلك الظلم والاضطهاد، وحصل الناس على حريتهم، وجدوا أنفسهم في متاهة لا يدرون أيّ طريق يسلكون، فيعيشون حالة من الصراع والاضطراب، لأنهم لم يعرفوا طعم الحرية في سابق حياتهم، ولا يعلمون حدودها، فيعيشونها ردة فعل على الاضطهاد والتقييد السابقين، خالية من كل قيد، فتتعارض الأهداف وتتصارع الإرادات، ثم ينتقل ذلك إلى الجماعات، فتضيع الأمة تحت أقدام فوضى الحرية كما ضاعت تحت أقدام الطغاة، دون أن يلتفت الناس إلى أن الفارق بين الطغيان والحرية هو فارق في القيود، فقيود الطغيان هي تحريم المعارضة، وتحريم البوح بالرأي، ومحاولة الإملاء وفرض الآراء على العامة، ومصادرة رأيهم وتوجيه أفكارهم، ومنعهم من كل حركة معارضة للسلطان، وسوقهم نحو ذلك بالسياط والقتل والإرهاب، بينما قيود الحرية تعني تقييد حركة الإنسان بمنعه عمّا يؤذيه أو يؤذي الناس، وبما يصنع العقد الاجتماعي بين البشر ويحفظ القانون الذي يحميه، ويطلق المواهب الفكرية والعلمية والفنيّة بما يغني الحياة ويثري التجربة الإنسانيّة، وكأن الحرية الحقيقية هي في منتصف الطريق بين القسر والطغيان وبين الفوضى والفلتان.

ثانيًا: الآثار الاجتماعيّة

وأهم مظاهرها ما يأتي:

أ ـ الانطواء على الذات.

ب ـ الانقسام الاجتماعي وعدم الوثوق.

ج ـ قتل الطموحات والآمال المستقبلية حتى أحلام الطفولة والشباب.

تقتضي طبيعة التقيّة انطواء الإنسان على ذاته، باعتباره جزءًا من حالة التخفي عن أعين الأعداء، وكتمانًا لما يختزنه من معارف وآراء، فيضيق المكان على رحبه عن أن يكون ساحة يعرّف فيها بنفسه وبآرائه، فينتقل مختارًا إلى حياة العزلة والانطواء على الذات، فلا ينشئ لنفسه علاقات وروابط واسعة مع الآخرين، ويحدّد مختارًا حركته وأنشطته، فيحرم نفسه من خيرات كثيرة في مجتمعه، كما يحرم مجتمعه من خير كثير يمكن أن يُجنى منه، يراقب الكلمات والحركات، في ظلّ حذر شديد وظنّ سيء،فسوء الظنّ عنده من حسن الفطن، ويتشبث بحسابات تؤرّق الجفون، وتسرق سعادة القلوب، وكأن الدنيا بالنسبة إليه ملهاة في مأساة، لا ينجيه فيها إلا الصبر، وإلا التأسي بمصاب الذين سبقوه من الشهداء والصالحين، وإذا ما استطاع أحد بثقته بنفسه وقوة شخصيته وعزيمته أن ينفلت من عقال تلك العقد فإنه مع ذلك سيظلّ يعيش في دنيا أضيق من طاقته وعزيمته، مضيّقًا عليه فيها بنظرات الريبة من الآخرين، ومضيِّقًا على نفسه بالحذر من نفورهم وغضبهم.

إن الموقف الحذر من الناس المشار إليه آنفًا، يولّد دون قصد سوء الظن بالآخرين، فلا يثق إلا بالنذر اليسير من البشر، ويسري ذلك من الأفراد إلى الجماعات، فتشيع الانقسامات بين أبناء

المجتمع دون أن يجرؤ أحدهم على التعبير عن رأيه الصريح، ودون أن تسمح طبيعة العلاقات والآراء السابقة بإقامة الحوار بين أبنائه، فتصول الشائعات وتجول، وتصبح الأوهام والمبتنيات القبلية المبنيّة على الجهل والتعصّب والحقد الغرائزي أساسًا للأحكام، وسيتعقّد الموقف أكثر إذا لم يعمل القوي على إشعار الضعيف بالأمن والأمان، ليعبّر كلّ عن رأيه وتدور عجلة الحوار ليصل الناس بعده إلى حدّ من الوفاق يكفل سعادتهم وازدهارهم، وتنمو الثقة في أفنيتهم، ويمكن لكلّهم أن يعبّر عن نفسه أحسن تعبير، فتزدهر العلوم والفنون، وينشط العمل الاجتماعي وتتعمق الروابط الإنسانية، ويجني الجميع الخير الوفير.

إن الشعور بالعزلة والاستضعاف يقضي على جميع طموحات الإنسان بما يولّده فيه من الشعور باليأس والمحدوديّة، والقناعة بعدم القدرة على تحقيق المراد، فيضيّق على نفسه دائرة الحركة المسموحة، ويرزق ذلك لأبنائه وإخوانه الصغار دون قصد، عندما يعبّر عن مأساته بعبارات مقنطة ـ نحن مستضعفون، نحن مضطهدون فقراء، أو لا يحق لنا هذا لظروفنا وموقعنا الخاص ـ، فيقتل الحلم في نفوسهم، ويطفئ شمعة الأمل في قلوبهم، ويجرّعهم على صغرهم غصص الحرمان، فيلتحفون الخنوع، ويفترشون الاستضعاف.

ثالثًا: الآثار العلمية والثقافيّة

وأهمّ مظاهرها ما يأتي:

أ ـ قلة الإنجاز وضآلة الإبداع.

ب ـ تسطيح الفكر وشيوع الفكر التبريري.

ج ـ محدودية الاطلاع وشيوع الخلافات اللفظية.

من اصطكاك حجرين يخرج النور، ومن تصادم الآراء تظهر الحقيقة، فكيف إذا منعنا ذلك الاصطكاك وذلك التصادم، وهذا ما تصنعه التقيّة بالأمة بمنعها ذلك بطريقتين:

أولاهما: كتمان بعض العلوم والآراء وعدم الإفصاح عنها فتغيب بموت أهلها.

وثانيهما: عدم الحوار بين المتخالفين، فيبقى كلٌّ قابضًا على رأيه ظانًّا به الصحة، بينما تكون الحقيقة غير ذلك كلّه، والذي يحجبها عن الظهور غلالة رقيقة سرعان ما تتمزق بالحوار لو يدور، ويظهر لكلٍّ طرفٍ خلل مقولته فيصلحها.

ولقد نقلت سابقًا[1] أقوال بعض صحابة رسول الله (ص) وكذلك بعض التابعين وتابعي التابعين عن عدم جرأتهم على التصريح بما تلقّوه من علوم من رسول الله (ص)، أو ما وصلوا إليه من الآراء بالاستنباط لخشيتهم من السلاطين أحيانًا، ومن العامّة أخرى، وليس هذا منحصرًا في العلوم الدينية بل حتى في العلوم الكونيّة، فإن إحراق الكنيسة لغاليليو قد أثّر في غيره من العلماء، فلم يقدروا على التصريح بما يخالف آراء الكنيسة حتى ذهبت قوتها وضعف نفوذها فصرّحوا بما يرون واستفاد الناس من علومهم، وكذلك هي الحال عمومًا في البلدان المؤدلجة بإيديولوجيا تحدّ من حريّة الفكر وتؤطّره بإطارها الخاصّ، ما يعيق حركة الفكر وازدهار العلوم.

إن سيطرة القهر والاضطهاد لفترة طويلة واضطرار الناس للعمل بالتقيّة له آثار سيئة أيضًا تظهر في سيطرة الفكر التبريري ومحدودية

---

(1) انظر: مبحث نماذج من تقيّة الصحابة والتابعين وتابعيهم، ص 62 وما بعدها، من هذا الكتاب.

الاطلاع على آراء الآخرين، وهما أمران يتكاملان، فإن الفكر التبريري يمنع الإنسان من محاكمة الأمور والتعمّق في تحليلها، ووضع النقاط على الحروف في تفسير حوادثها، فنحن أمّة قد اعتدنا الكتابة بلا نقط لِنَقْرأ كيفما اتفق، ولو رجعنا إلى كثير من نصوص المؤرّخين وعلماء رجال الحديث وأصحاب السِّيَر لوجدنا الفكر التبريري ظاهرًا في سطورهم، فقد أرّخوا قتل الصحابة والآل دون إلقاء الملامة والذمّ على أحد، وبرروا قتل أمير المؤمنين الابن لأمير المؤمنين الأبّ، وسمّوا كل واحد منهما بأمير المؤمنين، وقد ساعدهم على ذلك بعض الفقهاء الذين اعتبروا الغلبة بالسيف سببًا شرعيًّا للسيطرة والحكم، واستنبطوا قواعد تقول إن حصول بعض الشروط يغني عن حصول الكلّ، وغفلوا عن أن المشروط عند عدم شرطه، كما مُنِعَ التحقيق العلمي في المسائل الشرعية والعقدية ونَقد آراء المتقدِّمين، والتصريح بالرأي المخالف، بحجة حرمة شقّ عصا الطاعة والخروج عن الجماعة، حيث رفع هذا السيف في وجه كل باحث مجتهد يريد أن ينتقد شيئًا من المشهور أو أن يخالف رأيًا للسلف، وقد سرى هذا الفكر إلى أعماق نفوس الناس، فأضعف ملَكاتِهم العقلية، وقدرتهم على التحليل والتركيب، وما نعيشه في هذا العصر من هستيريا تعمّ معظم العالم الإسلامي وتفتك بالنفوس، إنما هو من ثمار ذلك التسطيح الفكري الذي جعل المكايد السياسية، والأهداف الاستراتيجية لأعداء الأمة تنطلي على أبنائها، فيلجأ غنمها إلى الذئب طلبًا لحمايته، ويفرحون بمساندته، دون أن يفطنوا أن هلاكهم على يديه، وأنه يسعى منذ القديم إلى هدم بنيانهم واستلاب نفوسهم وخيراتهم.

كما إنّ الخوف من الآخر والحذر الشديد من التأثر به يمنعان من الانفتاح عليه والاطلاع على ما عنده خشية التأثّر بآرائه أو من

التهمة بذلك، لقد اتُهم كثير من المحدِّثين والفقهاء بالتأثر بآراء الفرق الأخرى أو الانتماء إليها لمجرد أنهم أظهروا إعجابهم بمقالة أو مسألة خفيت على أقرانهم، ليصبح الجهل بالآخرين أعظم مظاهر الإخلاص لمن ينتمي إليهم، وقليلًا ما نجد من علماء الأمة مَنْ لديه الاطلاع الكافي على مذاهب مخالفيه ومستنداتهم العلمية في مسائلهم الشرعية والعقدية، بل من يفرِّق بين الكتب المعتبرة وغيرها عندهم، مما يجعل الحوار بعيدًا عن الموضوعية والدِّقة العلمية، وتكثر معه الخلافات اللفظية للجهل بمعاني المصطلحات والمعاني المعتمدة عند الآخر، ولو اطلع على ما عندهم لأغناه ذلك عن كثير من الكلام والجدل الذي لا خير فيه، ومن أقرب الأمثلة إلى ذلك مسألة البداء التي يعتقد بها الشيعة الإماميّة ويعتبرونها من المسلّمات، ويعدّها أهل السُنَّة كفرًا؛ لأنهم بنْوا على أن البداء لغةً هو الظهور بعد خفاء، وهذا معناه نسبة الجهل إلى الله جلّ شأنه، وهذا المعنى لا يقول به أحد من الشيعة ولا أثر له في كتبهم، بل ثمة روايات عن أئمة أهل البيت (ع) تلعن من يقول بذلك[1]، وإنما البداء عندهم هو نسخ في التكوين كما هو النسخ في التدوين، وهو على حدّ قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[2]، وهو سير مع قوله تعالى: ﴿...وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾[3]،

---

(1) روى الكليني عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله (ع) هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ فقال: لا، مَنْ قال هذا أخزاه الله، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: بلى قبل أن يخلق الله الخلق. (محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، كتاب التوحيد، باب البداء، ص148، ح11).

(2) سورة الرعد: الآية 39.

(3) سورة الكهف: الآية 45.

فالمقصود من البداء هو القول بعدم محدودية قدرته تعالى، كما هو أيضًا لا حدّ لعلمه تعالى، وفي عقيدة الشيعة أن ما كان مقدّرًا أولًا والذي تحوّل إلى آخر بالبداء كلّه في علمه تعالى الذي لا يعزب عن علمه شيء، والطريف أنني شرحت هذا المصطلح لأحد كبار الأساتذة[1] في سورية فقال لي: اكتبوا هذا، فقلت له: اقرأوا هذا، فإنه مكتوب في كل كتبنا، فمن غير الصحيح أن تعمّ هذه الجفوة العلمية والفكرية بين المسلمين حتى صار كل قوم بما لديهم فرحون، ويألون على الله بظنّهم أنهم الفرقة الناجية.

رابعًا: الآثار الاقتصادية

وهي خلاصة كلّ تلك الآثار السابقة، وإعادةٌ لإنتاجها ماديًّا، فلا شكّ في أن الخوف والانزواء يمنعان من المغامرة والاستثمار، كما تحدّ منه أيضًا ضآلة الإبداع والإنتاج العلمي، ويؤثر فيه سلبًا تسطيح الفكر، كما يمنع الانقسام الاجتماعي وضعف الوثوق من ضمّ الجهد إلى الجهد، والقدرة إلى القدرة للقيام بعمل كبير له أثره على مستوى الأمة.

إن الشعور بعدم الأمن والأمان الناجمين عن عدم الاستقرار والخوف يضعفان المبادرة الفردية، وتتضاءل معهما فرص العمل التشاركي لفقدان الثقة بين الناس، فيضعف النشاط الاقتصادي عمومًا لابتنائه على الاستقرار والحرية.

خامسًا: موازنة واختيار

إن جميع الآثار المتقدّمة للتقيّة ـ خلا حفظ النفس ـ يمكن عدّها آثارًا سلبية، تتسلل إلى حياة الناس بمرور الزمان، وتتدخّل في

(1) هو الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله.

صياغة أفكارهم وسلوكهم لتصبح طريقتهم في الحياة والتفكير، وإلا فأي أحد يحبّ أن يعيش حياة العزلة والانكفاء على الذات، دون أن تجد عواطفه وآراؤه مجالًا أوسع من نفسه، فتبقى حبيسةً في داخله، ويضطرّ إلى حياة الكتمان والتخفي، ليصبح رهين المحدودية في كل شيء، فتضيق عليه الحياة على رحبها، ويجد نفسه مجبورًا على القبول ببعض ما تقدّم أو بجميعه حفاظًا على نفسه أو ما يقوم مقامها، فالنفس الإنسانية أقدس شيء في الدنيا، وقد جعل الخالق حفظها أول مقاصد شريعته.

ويصوّر ما تقدّم مدى فداحة ظلم الإنسان للإنسان، عندما لا يكتفي الظالم بسلب ممتلكات الناس والسيطرة على حركاتهم وسكناتهم وإسكات ألسنتهم، وإنما يساهم أيضًا بصياغة عقولهم وأفكارهم، ليستمرئوا ظلمه ويفكّروا كما يريد، ويفعلوا الذي يريد، وهذا أخطر نتائج المداومة على التقيّة.

إن صياغة الرضا بالمحدودية في نفس الإنسان بحاجة إلى زمن يترسّخ فيه، لأنه على خلاف طبعه، وكذلك إذا ما ترسّخ فإنه أيضًا بحاجة إلى زمنٍ طويل ليزول.

يُظهر ما تقدّم مدى الحاجة إلى المصلحين، والعلماء الربّانيين الذين يلتزمون مقولته (ص): «إذا ظهرت البدع في أمتي فليُظهر العالِم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله»[1]، فيعلّمون الناس كيف يوقدون شمعة الأمل في نفوسهم، وكيف يسعون نحو أهدافهم، وأن الإنسان الحقيقي يملك ما هو أسمى من قوت يومه، وأن عليه أن يخلع رداء التقيّة بالسعي إلى تغيير الظروف التي جعلتها له رداءً ودثارًا، فالتقيّة

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج1، باب البدع والرأي والمقاييس، ص54، ح2.

ليست استسلامًا، وليست مجرد مهادنة، إنما هي حفظ للنفس الإنسانيّة التي يجب أن تبقى متوثبة لنيل حقوقها في الوقت المناسب، وهو ما يفسّر حرمة التقيّة في غير الضرورة، وحرمة التقيّة على المعصوم، وعلى العالِم إذا كانت تؤدّي إلى محو صورة الحق وضياعه على الناس، وكذلك حرمة التقيّة التي تتسبب بإراقة دم إنسان.

الفصل الثالث

التقيّة والمواطنة

أولاً: المواطنة لغةً

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للمواطنة

ثالثًا: مقومات المواطنة

رابعًا: المواطنة في التراث الإسلامي

خامسًا: المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر

أولًا: المواطنة لغةً

قال ابن فارس في «معجم مقاييس اللغة»: «الواو والطاء والنون كلمة صحيحة، فالوطن محلّ الإنسان، وأوطان الغنم مرابضها، وأوطَنْتُ الأرضَ اتّخذتُها وطنًا»[1].

وقال الجوهري في الصحاح «تاج اللغة وصحاح العربية»: «الوطن محلّ الإنسان، وأَوْطَنْتُ الأرض ووطَّنْتُها توطينًا واستَوْطَنتُها، أيّ اتَّخَذْتُها وَطَنًا، وكذلك الاتّطان هو افتعال منه»[2].

فالوطن عند الجوهري محلّ الإنسان، أي المكان الذي اتخذه مقامًا وسكنًا، مع غضّ النظر عن صلته به، ويشهد له قول رؤبة: «أَوْطَنْتُ وَطْنًا لم يكن من وَطَني».

وقال ابن منظور في «لسان العرب»: «الوطن: المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحلّه»[3].

---

(1) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مصدر سابق، ج6، ص120.

(2) إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، مصدر سابق، ج6، ص2214 ـ 2215.

(3) محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج13، ص451.

وذكر قول ابن بري: أن الذي في شعر رؤبة:

كـيـمـا تـرى أهـلُ الـعـراق أنـنـي أوطنت أرضًا لـم تكـن من وطني

والجمع: أوطان.

ومواطن مكّة: مواقفها، وهو من ذلك.

وطن بالمقام وأَوْطَنَ: أقام، وأَوْطَنَهُ: اتّخذه وطنًا، يقال: أوطن فلان أرض كذا وكذا، أيّ اتخذها محلًّا ومسكنًا يقيم فيها، فالوطن عند ابن منظور ما يُتَّخذ محلًّا للسكن والإقامة.

وبالتالي فإن المواطنة مفاعلة من أوطن، وهي ما يكون بين اثنين فأكثر من اتخاذ مكان وطنًا أي مسكنًا ومحلًّا للإقامة.

وبالتالي فإن للمواطنة لغةً ثلاثة مقومات هي:

1 - الأرض.

2 - مجموعة من الأشخاص يسكنون بها.

3 - أن يكون الرابط المأخوذ بالاعتبار بينهم هو السكن لا غيره.

وإذا كانت المواطنة مشتقة من أوطن وطنًا وهي مفاعلة منه كما ظهر من البحث اللغوي، فإن الموطن في علم البيئة هو الوسط الذي تحتله الجماعة الإنسانية والذي عليه حياتها، والموطِن يعني الساحة المسكونة، ولذلك يمكن لكلمة الموطن أن تعني طريقة السَّكَن، أو طريقة احتلال الموقع الخاص وأنماط النشاط التي تعود إليه[1].

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أنّ المُواطِن هو الذي ينشأ مع أعضاء الجماعة الإنسانية في وطن واحد، ويقيم معهم داخل حدود

---

(1) سامي ذبيان وآخرون، **قاموس المصطلحات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة**، دار رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، 1990، ص433.

معيّنة[1]، وهذا يساوق ما ذكرناه من المعنى اللغوي ومقوماته من أن الوطن والمَوطِن هو المكان مع غضّ النظر عن أي شيء آخر، والمواطنة هي المشاركة في العيش والإقامة في ذلك المكان، دون أن يتضمن ذلك أيّ إشارة إلى أيّ علاقة سياسية أو قانونية بين ذلك الفرد والمكان والجماعة، ولعلّ هذا يرجع إلى حاق اللفظ[2]، باعتبار أن الألفاظ توضع للدلالة على معانٍ معيّنة تريد أن تشير إليها المجتمعات البشرية كلٌّ بحسب حياته، وما يدور فيها من اعتبارات وأنشطة، ولمّا كان المجتمع العربي في عهوده القديمة لم يعرف الدولة بمفهومها السياسي والقانوني إلا بشكلٍ محدود، وكان السائد فيه حياة القبيلة القائمة على التنقّل والترحال في الأعمّ الأغلب، لم يكن الوطن يعني بالنسبة إليه أكثر من المكان، والمواطنة تعني المشاركة فيه.

ويمكن الإشكال على ما تقدّم بإشكالَين:

الأول: إنه من غير الصحيح أن نوازن بين هذه اللفظة الموضوعة لذلك في اللغة العربية في الماضي البعيد، وبين المفهوم الاجتماعي والسياسي للعلاقة بين الفرد والدولة، أو بين مجموعة الأفراد الذين يتشاركون العيش فيها، لأن هذه المرحلة مرحلة لاحقة لذلك الوضع اللغوي، وبالتالي لا نستطيع أن نناقش هذا المفهوم، وأن نتحدث فيه سعةً وضيقًا بحسب تطور استعمالات الألفاظ في اللغة، لأن هذا سيبقي المعنى الذي استُعمل فيه اللفظ ومن ثَمَّ انتقل

---

(1) هديل مصطفى الخولي، **التعليم وتغيّر مفهوم المواطنة في المجتمع المصري** (أطروحة دكتوراه في كلية الشريعة في جامعة حلوان عام 2009م، ص21)، نقلًا عن: سعيد إسماعيل علي، **المواطنة في الإسلام**، ط1، دار السلام للنشر، القاهرة، الإسكندرية، 2011م، ص13.

(2) حاق اللفظ: أصله وجذره.

إليه[1] حبيسًا ضمن الساحة التي رسمها المستعمِل، وهذا يحوّل القضية إلى سجال لفظي لا طائل من ورائه سوى إلقاء اللوم على الواضع الأول واتهامه بضيق نظره، أو على المستعمِل الذي أدّت كثرة استعماله إلى النقل، أو على انتهازيّة المولِّد المستجدِّ الذي يريد أن يُضفيَ على نفسه مسحة من التّطوّر والمواكبة للفكر الحديث وما يدور في ساحته من مفاهيم؛ ليدفع عن نفسه تهمة التخلّف والجمود، فيحاول أن يجرّ اللفظ للدلالة على مفهوم جديد لم يأخذه الواضع أو الناقل بالاعتبار.

والجدير بالباحث الموضوعي أن ينطلق إلى المفهوم الاجتماعي والقانوني الذي يريد أن يعبّر عنه ويبحث في مقوّماته، ثم يسميه بما يعبّر عنه على سبيل الاصطلاح دون التقيّد التام بأبعاد المعنى اللُّغوي ومقوّماته، ثم يبحث عن وجوده في مفردات الحياة الاجتماعية والقانونية في البيئة التي يعيش فيها، أو عن مدى مناسبته للمبتنيات القبلية السائدة فيها، لابتناء المفاهيم المقبولة عرفًا على تلك المبتنيات التي تمثّل منطلقًا قبليًا يتحكّم بتصوّرات الإنسان وبطبيعة قراراته، وهذا ما يظهره البحث في مفردات المواطنة، والحريّة، وحقوق الإنسان، والدّيموقراطية... إلخ، بما هي هي، مع غضّ النظر عن أي شيء آخر، وعندما نريد أن نبحثها في إطار إيديولوجي ديني أو علماني كالرأسمالية والاشتراكية، فإن الإيديولوجيا سوف تصبغ البحث وتؤدلجه بلونها لا محالة، قليلًا كان ذلك أم كثيرًا.

---

(1) وضع اللفظ لمعناه يتمّ على نحوين: بعمل الواضع الذي يتصوّر معنًى ما ويضع اللفظ بإزائه، وبتكثر استعمال اللفظ في معنى جديد ينتقل بعدها اللفظ للدلالة عليه وتُهجر دلالته على المعنى الأول وهو المنقول، أو تبقى كلتا الدلالتين فيصبح اللفظ مشتركًا يدلّ على كليهما، وهو المشترك اللفظي.

الثاني: إن صيغة «مفاعلة» تعني الاشتراك بين اثنين أو أكثر في أمر ما، والأصل في الاشتراك أن يكون على نحو المساواة العرفية في الحقوق والواجبات بحسب طبيعة الشيء المتشارك فيه، ولا يلزم على هذا الإشارة الصريحة من واضع اللفظ إلى الحقوق السياسية والاجتماعية التي تتضمنها الكلمة، بل إن عملية الوضع تعني إيجاد تعبير لفظي عن صورة المعنى المتخيّل بكلّ ما فيه من قيود وشروط، ومن الطبيعي أن تكون القيود والشروط المتصوّرة في ذهن الواضع وليدة الظروف الموضوعية الزمانيّة والمكانيّة التي كان يعيشها، فليس من الضروري أن يكون متصوِّرًا لأشكال الحكم الحديثة وعارفًا بشرعة حقوق الإنسان؛ لأن أنماط الحكم الحديثة وشِرْعة حقوق الإنسان، إنّما أوجدها الذهن البشري ردًّا على الانحراف التطبيقي وأشكال الظلم الذي لحق بالإنسان، فصار من الضروري النصّ على المساواة، والحرّية، والعدالة، وتبنّي الدّيموقراطية وما شابه، ولكن هذا كلّه لا يخرج عمّا هو مأخوذ في أصل المشاركة وما يتضمنه معناها من العدالة والمساواة العُرفيَين، فنحن في المواطنة أمام أصل له تطبيقاته المختلفة بحسب الزمان والمكان، وجميعها ترجع إليه.

وإذا أضفنا إلى ما سبق بعض المقولات التراثية التي هي جزء من أدبياتنا الدينية كالحديث المروي عن رسول الله (ص): «الناس شركاء في ثلاثة، الماء، والكلأ، والنار»، وقوله (ص): «الناس سواسية كأسنان المشط»، و«كلكم لآدم وآدم من تراب»، وهي تشير إلى المساواة في القيمة المعنوية للإنسان وإلى المشاركة في الموارد الأصلية وغير ذلك، و«لا فضل لعربيّ على أعجميّ إلا بالتقوى»، وإلى قول الإمام علي (ع): «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرًّا»[1]، الذي

---

(1) الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، شرح محمد عبده، ج3، ومن وصية له لولده الحسن وقد جمع...، ص51.

يشير إلى أن الحرّية حقّ طبيعي للإنسان، وغيرها من الأقوال، أمكننا أن نستخلص من المجموع ما يشبه المعنى الاصطلاحي الحديث للمواطنة بأوسع تصوّراته.

فمن العجيب ما فعله بعضهم[1] من اتهام المعنى اللغوي للفظ «الوطن» في اللغة العربية وهي المنزل تقيم به بأنه السبب وراء عدم استعمال لفظة «المواطن» بالمعنى العميق لها كما هي في المصطلحات السياسيّة والحقوقيّة الحديثة، لأن كل ما هو ملحوظ في المعنى الاصطلاحي للفظة ومصرّح به في شرحها سياسيًّا وحقوقيًّا إنما هو قيود احترازية في قبال الظلم مختلف الألوان الذي لحق بالناس عبر التاريخ، كما هي قيود توضيحيّة من باب شرح الاسم، أي بيان مفهوم المواطنة بعد كل الذي أصابه من التشويه بفعل الممارسات الإنسانيّة الخاطئة، والابتعاد الذي أصابه عن العدل والمساواة في الحقوق والواجبات، مع أنهما ملحوظان فيه بمقتضى أصل المفاعلة والمشاركة، ومن المعلوم أن بيان المطالب الإضافيّة بالنسبة إلى أي شيء إنما يكون وليد الحاجة إلى ذلك

---

(1) هيثم مناع، **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**، ط1، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1997م، ص5 ـ 6، حيث ذكر أن الدخول السهل للفظة المواطنة في اللغة العربية قد قلل من استعمالها بالمعنى العميق لها، وقال: «إن أول رجاء هو أن نضع جانبًا المعنى اللغوي العربي التقليدي، لأن أولى الإشكاليات تكمن في الأصل اللغوي للكلمة، فالمواطنة والمواطن في العربية من الوطن: المنزل تقيم به وهو موطن الإنسان ومحلّه»، واعتبر أن هذا الأمر غيّب عن الواقع وأبعد عن الذهن ضرورة الحديث في مفهوم المواطنة وأهميته في بناء وعي حضاري إنساني جديد يُسهم في تجاوز المجتمع العضوي إلى المجتمع المدني والحق المطلق إلى حقوق الإنسان، وقال: «وغالبًا ما انحسر معناها في ذهن القائل والسامع بأبناء هذا الوطن، أتباع لقادة أو رعايا لسلطان، أو...».

البيان بعد الغفلة أو التغافل عن بعض مستلزمات القضية الأصلية، وبالتالي فإن الانتقال من التلويح والمعنى الضمني إلى التصريح في بيان مقومات المواطنة وشرح مصطلحاتها إنما جاء بعد الانحراف في تطبيقها، ومن المقرّ به عرفًا أن القيود والشروط الضمنية المعتبرة في شيء لا تختلف من جهة قيمتها الحقوقية عن القيود والشروط المصرّح بها.

وبالتالي تكون البداية الفطرية للحياة وما استعمل للتعبير عنها هي الغاية النهائية الأسمى التي يريد أن يصل إليها الباحثون[1] في العصر الحاضر بعد كل تلك التعقيدات اللفظية والعقد النفسية من الدين والحضارة، ومما يدور من حولهم، ومن كثرة القيل والقال.

وبعد هذه المناقشات في المدلول اللغوي لكلمة «مواطنة» لا بد لنا من مقاربة مختصرة لمفهومها كمصطلح اجتماعي وحقوقي في العصر الحديث، وتحديد مقوماته، تاركًا البحث المفصّل إلى دراسة لاحقة إن شاء الله، ولا بد كذلك من الإشارة إلى مدى موافقته للإسلام وبيان ما يقدمه من حلول لمشكلات التنوّع المذهبي في عالمنا الإسلامي، ومشكلات الإثنيات الدينية والعرقية.

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للمواطنة

عرّفت دائرة المعارف البريطانية (Encyclopedia Britannica) المواطنة بأنها: «علاقة بين فرد ودولة كما يحدّدها قانون تلك الدولة، وبما تتضمّنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك

---

(1) وهي الدعوة إلى الانتقال إلى المواطنة الحقيقية التامّة، إلى عصر حقوق الإنسان، عندما يصبح كل شخص... مواطنًا أينما حلّ وأقام. (المصدر نفسه: ص71).

الدولة»، وتؤكّد كذلك على أن المواطنة تدلّ ضمنًا على مرتبة من الحريّة مع ما يصاحبها من مسؤوليّات[1].

وتعرّفها موسوعة كولير (Collier's Encyclopedia) الأمريكية (كلمة (citizenship)، ويقصد بها مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز) بأنها: «أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالًا»[2].

وتطرح دراسة حديثة المواطنة على أنها تجسيد لنوع من الشعب يتكون من مواطنين يحترم كل فرد منهم الفرد الآخر، ويتحلون بالتسامح تجاه التنوّع الذي يزخر به المجتمع، وأن يعامل القانون على قدم المساواة كل الذين يعتبرون بحكم الواقع أعضاء في المجتمع، بصرف النظر عن وجوه التنوّع العرقيّة والدينيّة والثقافيّة التي ينتسبون إليها[3].

وما يهمنا من الحديث عن مفهوم المواطنة ومقوّماتها ليس عرض تعريفاتها المختلفة والتدقيق في وجوه الفرق بينها، فهذا شأن البحوث الخاصة بهذه المسألة، وإنما غرضنا بيان المفهوم العام لها، وإثبات أنها هي الحلّ لمسألة الطغيان والإكراه الواقعَين على الأقليّات والملجِئَيْن إلى التقيّة، حيث بيّنا سابقًا أنّ العلاقة بينهما وبين التقيّة كعلاقة السبب بالمسبب، فإذا زال الإكراه والطغيان زالت الأسباب

---

(1) Encyclopedia Britannica: Imc, Ibid, vol 3, P332.

(2) علي خليفة الكواري، **المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م، ص31، نقلًا عن الدجاني؛ أحمد صدقي، **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية**، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، 1999م، ص96.

(3) انظر: **المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية**، المصدر نفسه، ص31.

الموجبة للتقيّة، لذا فإن ما ننشده من المواطنة هو ذلك القدر من الحرية والاحترام الذي يرفع الإكراه والاضطهاد[1] عن جميع أطياف المجتمع في دولة ما، ويمنحهم حرية ممارسة شعائرهم والتعبير عن آرائهم.

وإن كان لنا أن ننتقد الدراسة السابقة إذ جعلت الحديث عن المواطنة يتّجه إلى حلّ مشكلات الفرد ونيله لحقوقه ورفع الظلم عنه، فمثّلت بذلك حلًّا لمشكلاته، ولكنها لم تتجاوز حدود الفرد لتبلغ حدود الأمم والجماعات، حيث قد تكره الأمم والشعوب والكيانات السياسية على اتخاذ الموقف الذي لا تريده بداعي الإكراه أو الاضطرار، وحصرت المواطنة بين أبناء الشعب الواحد، ولم تعالج طغيان شعب على بقية الشعوب في هذا العالم، فإن الإكراه كما يتحقق في حق الفرد ويُنتج التقيّة في سلوكه، قد يتحقق في حق دولة أو أمة أو جماعة، وينتج التقيّة في سلوكها، كما يحصل الآن في الكثير من المؤسسات الدولية، أو في بعض الإجراءات الاقتصادية، أو في غضّ النظر عن إساءات بعض لعدم القدرة على مواجهته، أو عند الاكتفاء بدور ذيلي بعيد عن الحق والموضوعية في بعض القضايا السياسية، وتاريخ القضية الفلسطينية والعلاقات

---

(1) التعبير برفع الإكراه والاضطهاد هو تعبير مقصود في مقابل تحصيل جميع الحقوق، لأن غرض الدراسة هنا هو إيجاد حلّ للتقيّة.

لقد ناقش الباحثون الاجتماعيون والسياسيون والحقوقيون كلٌّ من زاويته مفهوم المواطنة، وميّز بعضهم بينه وبين الجنسية، ووزع الحقوق والواجبات عليهما، بينما رأى بعضهم أنهما شيء واحد، كما إنّ بعضهم جعل المواطنة نوعًا من العدالة والمساواة لا يعرف الحدود، لتغدو المواطنة مفهومًا أمميًا ـ الأرض موطن الإنسان ـ وغير ذلك، ولكن هذا وغيره هو من شأن الدراسات المتخصصة في هذه المسألة ولا يناسب طبيعة بحثنا.

السياسيّة والاقتصاديّة بين بعض دول الشرق الأوسط والدول الكبرى زاخر بمثل هذه التصرفات.

وإذا كانت المواطنة تتضمن المساواة والحرية والعدالة بين المنتسبين إلى وطن واحد، فإن هذه المبادئ لا تكتمل إلا إذا اتسعت المواطنة لتأخذ بعدها الأممي، وتجعل المواطنة مبدأً يضمّ بين جناحية جميع البشر على هذه الأرض، فالمواطن هو الإنسان، والوطن هو الكرة الأرضية جمعاء.

ثالثًا: مقومات المواطنة

وسأكتفي بعرض تلك المقومات بحسب الدراسة التي قدمها داون أوليفر وديريك هيتر[1]، حيث نصّت الدراسة على المقومات الآتية.

أ - تواجد مجموعة بشرية في مكان.

ب - قيام العلاقة الإنسانية بينهم على أساس الاحترام والتسامح تجاه التنوع بكل أشكاله.

ج - أن ينظر القانون إلى الجميع ويعاملهم على أساس المساواة مع غضّ النظر عن العرقية أو الطبقة الاجتماعية أو الاقتصادية، أو الجنس، أو الثقافة، أو أي وجه من وجوه التنوّع.

---

(1) علي خليفة الكواري، **المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية**، مصدر سابق، ص31، نقلًا عن:

Dawn Oliver and Derek Heater, **The** Foundations **of citizenship,** New York: Harvester wheat sheef, 1994, P.209-210.

د - يتكفّل القانون بحماية كرامة واحترام الإنسان واستقلاليّته وسائر حقوقه، وأن يقدّم الضمانات الكافية لذلك، وبالخصوص حقوقه المدنيّة والسياسيّة.

هـ - يضمن القانون قيام الشروط الاجتماعيّة والاقتصاديّة لتحقيق العدل والإنصاف.

و - يتكفّل القانون بتمكين الأفراد من المشاركة الفعّالة في اتخاذ جميع القرارات المؤثّرة في حياتهم.

وما يهمّنا من تلك المقوّمات هو الثانية، لأن الأولى شرط عام وهو بمثابة تحصيل للحاصل، والأربعة الأخيرة لا علاقة لها بمحلّ البحث بشكلٍ مباشر، فالمهمّ للتخلّص من التقيّة أن تقوم العلاقات الإنسانيّة على أساس الاحترام والتسامح تجاه التنوّع بكلّ أشكاله.

فالاحترام المتبادل هو جوهر القضيّة والهدف المنشود، والعدالة، والحرية، والكرامة، والمساواة، هي من نتائجه، ولا يقوم الاحترام في النفس الإنسانيّة ويستقرّ مع وجود ما يزري على الطرف الآخر، فلا بد من أن تكون محترمًا حتى تواجه بالاحترام[1].

وهذا يعني أن كافة التصرفات وأشكال السلوك التي تُزعج الآخرين وتُسيء إلى مقدّساتهم هي عمل خاطئ ضار يرفع الاحترام بين الناس، وهو من العمل الحرام، وقد أمرنا تعالى أن ندعو إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة فقال: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[2]، وقال: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ

---

(1) ذكر لي المرحوم الأستاذ الدكتور مصطفى الخن في منزله كلامًا يتعلق بالسيِّد محسن الأمين العاملي فقال: أنا لم أدركه، ولكنني سمعت من أساتذتي أنه كان يحترمهم ويحترمونه.

(2) سورة النحل: الآية 125.

﴿ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾[1].

وفي الحقيقة إن النهي المذكور ـ أي النهي عن سبّ آلهة الذين كفروا ـ غير مرتبط فقط بسبّ الكافرين بالله عدْوًا بغير علم، وإنما هو في حقيقته نهي عن ذات السبّ؛ لِما يوجده من حواجز في العلاقات الإنسانيّة، ولما يولّده من عداوة بين البشر، ولما يصيب به الدعوة إلى الحقّ من حَرفٍ لها عن مقاصدها، ولما يُدخل فيه الناس من عناد سخيف قائم على تبادل الشتائم وتطاول على المقدَّسات.

إنّ الاكتفاء بذكر ما يمكن أن يسببه سبّ آلهة الذين كفروا من عدوان على الذات الإلهيّة دون ذكر غيره من النتائج إنما هو لضآلة أيّ أمر آخر أمام العظَمة الإلهيّة، ولوجود ما يدلّ على تلك النتائج بالملازمة وبما تحصل به الغاية، من الآيات الأخرى الدالّة على الطريقة المثلى في الدعوة إلى الله[2]، والآمرة بحُسن الخُلق مع الناس[3]، فإن الداعية الحقيقي هو مَنْ يفتح قلبه للآخر، ليفتح الآخر له عقله، وسيدنا رسول الله (ص) هو خير داعٍ إلى الله عزّ وجلّ، وكان يجادل الكفّار والمشركين ويقول لهم: ﴿۞قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ

---

(1) سورة الأنعام: الآية 108.

(2) كقوله تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [سورة النحل: الآية 125].

(3) كقوله تعالى في حقّ رسوله (ص): ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٖ﴾ [سورة القلم: الآية 4]، ﴿...وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا﴾ [سورة البقرة: الآية 83]، وكقول رسول الله (ص): «لا تسبّوا الناس فتكسبوا العداوة بينهم». (محمد باقر المجلسي **بحار الأنوار**، مصدر سابق، ج75، ص163)، وكما روي عن الإمام الكاظم (ع): «ما تسابّ اثنان إلا انحطّ الأعلى إلى مرتبة الأسفل». (المصدر نفسه، ج78، ص333).

فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[1]، فيجعل نفسه مطالَبًا مثلَهم بالبحث عن الحقيقة وهو يعلم علم اليقين أنه هو الحق وما يقول.

ولا بد بعد هذا البيان من التوجّه إلى أبناء الأمة الإسلامية بجميع مذاهبهم وفرقهم، وبيان أن إساءة بعضهم إلى مقدسات بعض، وإلى بعض مسائله العقدية، والإزراء عليه ببعض فروعه الفقهية، هو عمل حرام إلى أن ينقطع النفس، وأن الفاعل له مفرِّقٌ لجماعة المسلمين، ومعينٌ للكافرين، يجب على الأمة ردعه وأن تبيّن له عاقبة عمله وسوء اختياره، ولأن المخالف لغيره ببعض الفروع العقديّة والفقهيّة قد وصل إلى ما وصل إليه من خلال ما استظهره من الكتاب الكريم، وما صحّ عنده من السُنَّة الشريفة، وما قام عليه عنده من الإجماع (أيّ قد وصل إلى ما وصل إليه عن طريق ما هو حجّة عنده)، أو لا أقلّ من وجود شبهة في أنّ حاله كذلك، فهو غير مشمول بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾[2]، كما لا بد من أن نلاحظ أنّ غير أصحاب الاختصاص من عامة الناس، فضلًا عن الكثير من الباحثين والعلماء، لا يستطيعون أن يميّزوا في موارد الخلاف القول الصواب من القول الخاطئ؛ نظرًا إلى تعارض روايات الفرقاء وتباين التوثيقات، واختلاف الاستظهارات من الكتاب والسُنَّة، وكثرة القيل والقال، وتطاول الزمان، خصوصًا مع تسليط سيف الخروج عن الجماعة على الرّقاب، ودخول الأمة بقضّها وقضيضها لتصبح عبد المكتوب، فيتحكّم كلام السابق في استنباط اللاحق، ويمثّل ذلك

(1) سورة سبأ: الآية 24.

(2) سورة البقرة: الآية 159.

لكلّ فرقة مبتنيًا قبليًّا يتدخّل في الاستدلال، وتَسْتَظْهِرُ على أساسه مضامين آيات الكتاب، ويحتاج التخلّص من ذلك إلى التعمّق في العلوم الدينيّة ومراعاة الباحث للدقّة والموضوعيّة، ودون ذلك عقبات وعقبات بحاجة إلى رعاية الله وتوفيقه.

كما إنّ علينا أن نغضّ الطّرف عن مسلك السلف في مصنّفاتهم وكتبهم، وأن لا نتبنّى كلّ ما قالوه، فكم من كلمة جارحة مفرّقة للأمة سقطت من أقلامهم، وكم من هفوة نسبوا فيها ما يجانب الحقّ إلى الآخرين، ولن نُسأل عن ذلك ما دمنا لا نتبنّاه، فـ ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[1].

ومما يساعد على حلّ الكثير من المشكلات ويقي من الوقوع في السَقَطات، أن يقرأ بعضُنا بعضَنا في مصادره الأساسيّة، ويتعرّف على مباني مسائله العقدية وفروعه الفقهية، فالناس أعداء ما جهلوا.

رابعًا: المواطنة في التراث الإسلامي

لا بد لنا عند البحث عن المواطنة في التراث الإسلامي من أن نأخذ بالاعتبار أنه ينبغي أن نتجه نحو وجود المضمون الإجمالي للمواطنة، لا نحو وجود لفظها ومشتقاته، وذلك لسببين:

الأول: إن لفظ «المواطنة» أو أحد مشتقاته على فرض وجوده في التراث الإسلامي فإنه سيكون مستعملًا في معناه اللغوي ـ المنزل تقيم به ـ؛ لسبق زمن صدور النصوص التراثية على زمن الاصطلاح، ولذلك لن نستطيع استنتاج المعنى الاصطلاحي للمواطنة في التراث الإسلامي اعتمادًا على استعمال لفظها في ذلك التراث، لأنه سيكون استعمالًا في المعنى اللغوي للّفظ. نعم، يمكننا أن نتعرّف على جهة

---

(1) سورة البقرة: الآية 134.

الارتباط بين المعنيين التي دعت أصحاب الاختصاص لاختيار لفظ المواطنة بدلالته اللغوية لإطلاقه على المعنى الاصطلاحي - المفهوم السياسي أو الحقوقي - الذي أرادوا التعبير عنه، والذي تشكّل المساكنة في مكان واحد أحد عناصره.

الثاني: إن المفهوم السياسي والحقوقي للمواطنة يختلف بحثًا وتطبيقًا بين باحث وآخر ودولة وأخرى، حيث دمجه بعض الباحثين وبعض الدول بالجنسية فصار عندهما شيئًا واحدًا[1]، وفصل بينهما آخرون فاعتبروا المواطن هو المقيم في بلد مع أدائه بعض الضرائب المالية لصالح خزينة ذلك البلد، وجعلوا له حقوقًا جزئية تتعلق بإدارة الخدمات العامة وبعض الشؤون المعيشية[2]، ونادى بعض الباحثين بالمواطنة العالمية لتكون الكرة الأرضية وطنًا واحدًا والمواطن هو الإنسان[3]، كما اختلف موقف الباحثين من أخذ بعض القيم المعنوية أو الأخلاقية في المواطنة فأصرّ بعضهم على ضرورة وجودها، وأعرض عنها آخرون[4].

---

(1) ذكرت دائرة المعارف البريطانية أن المواطنة علاقة بين فرد ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة. (encyclopedia Britannica: Imc, Ibid, vol 3, P331).
وتعرّف موسوعة كولير (Collier's Encyclopedia) الأمريكية كلمة (citizenship), - وتقصد بها (مصطلح المواطنة ومصطلح الجنسية دون تمييز) - بأنها: أكثر أشكال العضوية في جماعة سياسية اكتمالًا. (المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية مصدر سابق، ص31، نقلًا عن أحمد صدقي الدجاني، **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية** مصدر سابق، ص96).

(2) محمد قباطي، **المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م، ص52 - 53.

(3) هيثم مناع، **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**، مصدر سابق، ص71.

(4) حيث يعتَبر تالكوت بارسونز (Talcott Parsons, 1902-1979)، أحد أبرز علماء =

وبما أن بحثنا في المواطنة هو باعتبار كونها علاجًا للخلاص من جميع ألوان الإكراه والاضطرار المسببان للتقيّة، فإننا لسنا بحاجة إلى الخوض في كل تلك التفاصيل السابقة، بل يكفينا منها أن المواطنة في حدّها الإجمالي تتضمن المشاركة مع الآخرين في العيش في وطن واحد بحرية وكرامة، والمساواة معهم في الحقوق والواجبات، وهذا يكفي لعلاج مسببات التقيّة لرفعه جميع أقسام الإكراه وأنواع الضرورات.

لذا سنكتفي في هذا البحث بعرض نصوص من التراث الإسلامي تدلّ بمضمونها على العيش المشترك القائم على الحرية والعدل والكرامة، وعلى القيم التي يؤسّس عليها.

أ ـ النصوص القرآنية

1 ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾[1].

يخاطب الله تعالى البشر جميعاً بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾، ويقرر على أسماعهم أنه لا تمايز في الخلق بينهم، لأنه تعالى هو الذي خلقهم، وأن الذكر والأنثى فردان للإنسان، لا تفاوت في المكانة بينهما، لاستوائهما في الطبيعة الإنسانيّة، وهو ما يشير إليه أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا﴾[2]. حيث بيّن أن الزوج والزوجة نفس إنسانية واحدة، وإن كان ثمة اختلاف فهو

= الاجتماع المعاصرين في الولايات المتحدة الأمريكية)، أن المجتمع بالضرورة هو نظام أخلاقي مستند إلى الدين. (محمد قباطي، **المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية**، مصدر سابق، ص66 ـ 69).

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) سورة الروم: الآية 21.

في بعض الشؤون مما يتبع فيزيولوجيًّا الخلقة الإنسانية وضرورة رعايتها في تقسيم المهمات والأدوار، وهو ما يظهر من قوله (ص) عندما قالت له امرأة: «يا رسول الله، لقد ذهب الرجال بالأجر كلّه؟»، بعدما كان يحدّث الناس عن فضل الجهاد وثواب المجاهدين، فقال لها النبي (ص): «جهاد المرأة حُسن التبعّل»[1]، فجعل صيانة بيتها ورعاية أسرتها بمنزلة الجهاد، ولها عليه أجر المجاهدين، لما للتربية الصالحة والعناية بالولد من أثر في تنشئة الإنسان وإعداد المجاهدين[2].

ويجعل الله تعالى بقوله: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ التمايز باللون واللغة والعِرق قيمة إنسانية وحياتيّة هامّة تلبي حاجة التعارف بين الناس بواسطة أشكالهم وألسنتهم، فإن الشكل واللسان واللون في الإسلام أمر لا قيمة له في حدّ ذاته، إنما المهمّ أن يكون الإنسان تقيًّا نقيًّا، لذا ختم الآية بقوله: ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[3]، وقد اشتهر القول عن رسول الله (ص): «لا فضل لعربيّ على أعجميّ ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى».

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، مصدر سابق، ج5، باب جهاد الرجل والمرأة، ص9، ح1.

(2) إذ من الأهمية بمكان أن نميّز بين لفظيّ المجاهد والمحارب، فالمجاهد هو الذي يجاهد الباطل ويقف في وجه الظلم والانحراف، كما يقف في وجه الأهواء والنزوات، لا يحيد عن الإنسانية والاستقامة، ويسعى لتخليص الآخرين مما يحيط بهم من سوء، قال تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [سورة النساء: الآية 75]، فالجهاد في الإسلام لنصرة المستضعفين والمظلومين، وكذلك قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُواْ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [سورة الحج: الآية 39]، فالجهاد في الإسلام لرفع الظلم والطغيان، وليس فيه عدوان على الآخرين.

(3) سورة الحجرات: الآية 13.

2 ـ قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1].

أسباب النزول

قال ابن جرير الطبري في «جامع البيان» بعد ذكر الآية: «اختلف أهل التأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: نزلت هذه الآية في قوم من الأنصار، أو في رجل منهم كان لهم أولاد قد هوَّدوهم أو نصَّروهم، فلما جاء الله بالإسلام أرادوا إكراههم عليه، فنهاهم الله عن ذلك، حتى يكونوا هم يختارون الدخول في الإسلام، ذَكَر مَنْ قال ذلك: حدَّثنا محمد بن بشار، قال: ثنا ابن أبي عدي، عن شعبة، عن أبي بشر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: كانت المرأة تكون مقلاتًا، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولد أن تهوِّده، فلما أُجليت بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندع أبناءنا! فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[2]، ... حدّثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن أبي إسحاق، عن محمد بن أبي محمد الحرشي مولى زيد بن ثابت، عن عكرمة، أو عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[3]، قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلًا مسلمًا، فقال للنبي (ص): ألا أستكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟، فأنزل الله فيه ذلك...

(1) سورة البقرة: الآية 256.

(2) سورة البقرة: الآية 256.

(3) سورة البقرة: الآية 256.

حدثني المثنى قال: ثنا حجاج بن المنهال، قال: ثنا أبو عوانة، عن أبي بشر، قال: سألت سعيد بن جبير عن قوله: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[1]، قال: نزلت هذه في الأنصار، قال: قلت خاصة؟، قال: خاصة، قال: كانت المرأة في الجاهلية تنذر إن ولدت ولداً أن تجعله في اليهود تلتمس بذلك طول بقائه، قال: فجاء الإسلام وفيهم منهم، فلما أُجليت النضير، قالوا: يا رسول الله، أبناؤنا وإخواننا فيهم، قال: فسكت عنهم رسول الله (ص)، فأنزل الله تعالى ذكره: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[2]، قال: فقال رسول الله (ص): قد خيّر أصحابكم، فإن اختاروكم فهم منكم، وإن اختاروهم فهم منهم، قال: فأجلوهم معهم»[3].

وعلى ما روي عن ابن عباس أو ما روي عن ابن جبير، أو كليهما معًا اعتمد من أتى بعدهما من المفسرين مثل الواحدي النيسابوري في أسباب نزول الآيات، وابن عطية الأندلسي في المحرر الوجيز، وابن أبي حاتم الرازي في تفسيره، وابن تيمية في دقائق التفسير، وغيرهم.

---

(1) سورة البقرة: الآية 256.

(2) سورة البقرة: الآية 256.

(3) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان**، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م، ج3، ص20 وما بعدها؛ ابن أبي حاتم الرازي، **تفسير ابن أبي حاتم**، ج2، ص493؛ الواحدي النيسابوري، **أسباب نزول الآيات**، ص52؛ عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، **تفسير ابن عطية**، مصدر سابق، ج1، ص343؛ ابن تيمية، **دقائق التفسير**، ج2، ص20؛ وغيرهم من أئمة المفسرين.

معنى الآية

تدلّ الآية المباركة على أنه لا إكراه في الدين، لأن أساسه هو عقد القلب، وهو لا يتمّ مع الإكراه، فحقيقة الدين تأبى الإكراه، خصوصًا وأنّ الرّشد أمر بيّن، والغيّ أمر بيّن، وسيتحمل كل إنسان نتيجة ما يتبنّاه منهما، لذا قال عزَّ من قائل: إن الذي يكفر بالطاغوت وهو منْ طغى بمعنى تجاوز القدر، والطاغوت رأس كل ضلال[1]، ولا بد للإنسان من أن يكفر به وينكره، وهذه كلها من المقولات النفسانية التي لا تتم مع الإكراه، بل لا بد فيها من اتخاذ الموقف بكامل الحرية، فهذه الآية المباركة تبيّن رفض الإسلام للإكراه والاضطهاد من أجل الدين، وتمنح الإنسان حرية المعتقد، وهو ما تؤيّده أسباب نزول الآية المباركة.

3 - قوله تعالى: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿...وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[3].

تبيّن الآيات طريقة الدعوة إلى الله وسُبل إقناع الآخر، حيث ينبغي أن يكون ذلك بالحكمة والموعظة الحسنة، واختيار أنجع السبل التي توصل الإنسان إلى الحق، كما تتحدث الآية الثانية عن الموضوعيّة والحياديّة في الحوار، وإلانة القول للآخر، فإن النبيّ (ص) كان على يقين من صواب عقيدته ومنهجه، ولكنه ليكون

---

(1) محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق، ص1200.

(2) سورة النحل: الآية 125.

(3) سورة سبأ: الآية 24.

موضوعيًا في حواره وليليّن نفس الآخر قال له: ﴿...وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[1].

وهذا كله يبيّن أنه لا إكراه ولا إجبار في الدين.

4 - قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2].

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[3].

لقد جعل الله تعالى قاعدتين للتعامل مع عامّة الناس هما: البرّ والعدل، والعدل يتضمن صيانة جميع الحقوق، والبرّ هو الإحسان وهو المعاملة بالرأفة والرحمة، ولا شكّ في أن العدوان على حقوق الناس خارج عن ذلك كلّه.

كما توجد في القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكّد على الحفاظ على حقوق الناس.

ب ـ الأدلّة من السُنَّة الشريفة

1 - رويَ عن رسول الله (ص) أنه قال: «إن الناس من عهد آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط، لا فضل للعربيّ على العجميّ، ولا للأحمر على الأسود إلّا بالتقوى»[4].

(1) سورة سبأ: الآية 24.

(2) سورة الممتحنة: الآية 8.

(3) سورة النساء: الآية 58.

(4) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الاختصاص**، ص341، فضل سلمان الفارسي (رض).

وكذلك قوله (ص): «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم ونيّاتكم وأعمالكم»[1].

وهي تبيّن أن الناس جميعًا متساوون في إنسانيّتهم وحقوقهم الأساسيّة وواجباتهم، وبالتالي لا يجوز لأحدهم أن يطغى على الآخر أو أن يظلمه أو يقهره على شيء، ولا أن يتقدّم أحد على أحد لنسب أو لون أو شكل أو مكان، فالله تعالى لا ينظر إلى صورهم، ولا تمييز بينهم عنده على أساس أشكالهم وألسنتهم، وإنما التمايز بطهارة قلوبهم وسلامة نفوسهم، فلا ينفع في الموقف بين يديه إلا الإتيان بقلب سليم ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝٨٨ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ۝٨٩﴾[2]، وقوله (ص): «الناس من عهد آدم إلى يومنا هذا مثل أسنان المشط» يُظهر المساواة.

ومثله أيضًا قوله (ص): «كلّكم لآدم وآدم من تراب»[3].

2 ـ قوله (ع): «الناس شركاء في ثلاثة: الماء، والنار، والكلأ»[4]، فإن المساواة بين الناس في هذه الموارد الأساسيّة ترجع في الأساس إلى مساواة أعمق تتصل بأصل الكينونة الإنسانيّة وحق الحياة للجميع، دون فضل أو منّة من أحد على أحد، والمساواة في أصل الكينونة الإنسانيّة تكفي

(1) مولى محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، مصدر سابق، ج2، باب فرض العلم، ص16، حديث7؛ ورواه مسلم في صحيحه وابن ماجة في السنن تحت رقم 4143، وهما مصدران سابقان.

(2) سورة الشعراء: الآيتان 88 ـ 89.

(3) حسن بن علي الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول (ص)**، مصدر سابق، ص34، خطبته (ص) في حجة الوداع.

(4) علي بن محمد القمي، **جامع الخلاف والوفاق**، ص364، عن ابن عباس.

لتأسيس المساواة بين الناس في الحقوق الأساسيّة للحياة.

3 ـ ما عاهد عليه رسول الله (ص) أبا الحارث بن علقمة أسقف نجران، فقد كتب له:

«بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد النبيّ للأسقف أبي الحارث وأساقفة نجران وكهنتهم ومن تبعهم ورهبانهم على أن لهم ما تحت أيديهم من قليل أو كثير من بِيَعِهم وصلواتهم ورهبانيتهم وجوار الله ورسوله، لا يُغَيَّر أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، ولا كاهن عن كهانته، ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه، ما نصحوا وأصلحوا في ما عليهم غير مثقلين بظلم ولا ظالمين»[1].

والمعاهدة صريحة باستمرار أسقف نجران ومنْ تَبعه على ما هم عليه دون أيّ تغيير أو إكراه أو ظلم، وبحفظ حقوقهم في جميع شؤونهم وما يتعلق بهم، ولهم على ذلك جوار الله ورسوله، والشرط الوحيد للحفاظ على ذلك كلّه أن لا يكونوا ظالمين.

فقد ضمن لهم النبيّ (ص) حريتهم الدينية وسائر حقوقهم المعيشيّة كاملةً في مجتمع المسلمين.

4 ـ حدّث ابن أبي شيبة عن كثير بن نمر قال: «بينا أنا في الجمعة وعلي بن أبي طالب على المنبر، إذ قام رجل فقال: لا حكم إلا لله، ثم قام آخر فقال: لا حكم إلا لله، ثم قاموا من جميع نواحي المسجد يحكّمون الله، فأشار عليهم بيده: اجلسوا، ثم قال: نعم لا حُكم إلا لله، كلمة حق يبتغى بها باطل، حكم الله ينتظر فيكم، إلا أن لكم عندي ثلاث خلال ما كنتم معنا: لن نمنعكم مساجد الله أن يذكر فيها اسمه،

(1) محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، مصدر سابق، ج1، ص266.

ولا نمنعكم فيئًا ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نقاتلكم حتى تقاتلوا، ثم أخذ في خطبته»[1]، فأشار (ع) إلى أن الخروج عليه وتكفيره واتّهامه بالحكم بخلاف ما شرّع الله، لا يُسقط عن هؤلاء الحقوق المشروعة لسائر المسلمين ما لم يبادروا بقتال المسلمين والعدوان عليهم، وبعبارة أخرى فإن حقوق المواطنة لهم محفوظة ما لم يُخرجوا أنفسهم من ربقتها.

وفي «قرب الإسناد» عن جعفر، عن أبيه (ع) «أن عليًا (ع) لم يكن ينسب أحدًا من أهل حربه إلى الشرك ولا إلى النفاق، ولكنه كان يقول: هم إخواننا بغوا علينا»[2]، وقوله (ع): «هم إخواننا» ظاهر في التساوي في الحقوق والواجبات، أو في الحفاظ على سائر حقوقهم، وعلى حرية الرأي والاعتقاد وما شابه، وأن الاختلاف في الرأي لا يغيّر شيئًا في العلاقات الإنسانيّة.

5 ـ وثيقة المدينة المنوّرة

لمّا هاجر رسول الله (ص) إلى المدينة المنوّرة وهي مجتمع خليط من المسلمين المهاجرين والأنصار، واليهود، والوثنيين، كتب رسول الله (ص) بينهم كتابًا ينظم شؤونهم والعلاقة في ما بينهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم واشترط عليهم، ومما جاء فيه: «وإن يهود بني عوف أمّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظَلم وأَثِم، فإنّه لا يُوتغ[3] إلا نفسه وأهل بيته.

---

(1) عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، مصدر سابق، ج8، ص741، ما ذكر في الخوارج، حديث 50.

(2) عبد الله بن جعفر الحميري، **قرب الإسناد**، ص94، أحاديث متفرقة، ح318.

(3) يوتغ: يهلك.

وإن ليهود بني النّجار مثل ما ليهود بني عوف...»، ثم أخذ (ص) يعدّد بطون اليهود ويذكر لهم مثل ما ذكر لبني عوف، ثم كتب (ص): «وإنّ الله على أبَرِّ هذا[1]؛ وإنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإنّ بينهم النصرَ على مَنْ حارب أهل هذه الصحيفة، وإنّ بينهم النصح والنصيحة والبرّ دون الإثم، وإنّه لم يأثم امرؤ بحَليفه، وإنّ النصر للمظلوم، وإنّ اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وإنّ يَثرب حرام جَوْفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم، وإنّه لا تُجار حُرْمة إلّا بإذن أهلها، وإنّه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَث أو اشتجار يُخاف فساده فإن مرّده إلى الله عزَّ وجلّ، وإلى محمد رسول الله (ص)، وإنّ الله على أتْقى ما في هذه الصحيفة وأبرّه، وإنّه لا تُجارُ قريش ولا مَن نصرها، وإن بينهم النصر على من دَهَم[2] يثرب، وإنّهم إذا دُعُوا إلى صُلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنّهم إذا دَعَوْا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلّا مَن حارب في الدين، على كل أناس حِصَّتهم[3] من جانبهم الذي قبلهم.

وإن يهود الأوس، مواليَهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ المحض[4] من أهل هذه الصحيفة»[5].

فنجد أنه (ص) قد قرر لكل أحد حرية دينه، وأنهم جميعًا أمّة واحدة لهم الحقوق ذاتها وعليهم الواجبات ذاتها، إلا مَنْ ظَلم وأثم

---

(1) أي على الرضا به.

(2) أي غشي.

(3) أي نصيبهم.

(4) قال ابن هشام: ويقال: مع البر المحسن من أهل هذه الصحيفة.

(5) عبد الملك بن هشام الحميري، **السيرة النبوية**، مصدر سابق، ج2، ص147 وما بعدها.

واعتدى، وأنهم جميعًا يشتركون في الدفاع عنها، وردّ مَنْ يحاول العدوان عليها، ولا يجير أحد منهم عدوًّا للآخر، وإن صلح أي طرف منهم مع عدوه صلح للآخر إلا من حارب في الدين، وأنهم جميعًا يشتركون في الإنفاق على ما يتطلبه الدفاع أو الصلح، وإن مَن ضمَّتهم بطون القبائل من الموالي هم كأبنائها ولهم وعليهم ما ذُكر في هذه الصحيفة، وإن المعاملة بين الجميع تقوم على البرّ المحض، فَضَمِنَ سلامة العيش وكرامته، والحرية في الشؤون الخاصة والمساواة في الشؤون العامة، وإن الناظم بينهم هو البرّ المحض.

والخلاصة أنّ النصوص القرآنية ونصوص السُنَّة الشريفة تحوي من المضامين ما يصلح بمجموعه أن نستخلص منه في هذه الأيام مفهوم المواطنة بالمعنى المصطلحي ضمن بعض مراتبه، حيث إنّ هذا المفهوم وإن كان مشتركًا في معناه الإجمالي في جميع طروحاته حيث تنصّ كلها على المساواة أمام القانون، وتداول السلطة، والعدالة الاجتماعية، إلا أنه يختلف في بعض التفاصيل بين تصوير وآخر، وذلك من جهة وجود بعض القيود القيميّة أو الدينية التي تتحكم بسلوك الأفراد، أو بعض القيم الأخلاقية كذلك، وبحيث يسهم في إيجاد الرابط المجتمعي بين الأفراد وبين الإصرار على خلوّ هذه الرابطة من أيّ من القيم والذهاب باتجاه الحرية المطلقة للإنسان.

وينبغي أن نأخذ بالاعتبار أمرين:

الأول: أنه يوجد خلط في الموقف من الدين والقيم الأخلاقيّة عند الحديث عن المواطنة، بين اعتبارهما الأساس الوحيد لرابطة المواطنة بين الأفراد، وهذا معناه وجود تمييز ديني وطائفي بين أبناء المجتمع الواحد، وبين ضمان رعاية قيمهم الدينية والأخلاقيّة في

سلوكهم وإدارة شؤونهم، فإنّ التمييز في الحقوق والواجبات الأساسيّة من قبيل الحرية والعدالة والمساواة أمام القانون، والمشاركة في القرارات الهامّة و... إلخ على أساس الدين يعتبر انتقاصًا من حق المواطنة، ولكنّه في الوقت ذاته لا بد لنا من أن نعترف بحقّ الأكثرية في انتخاب القانون الذي تريده مهما كانت صفته ومصدره، شريطة عدم التجاوز على الحقوق الأساسيّة لباقي المواطنين، فالحرّية الكاملة أمر غير قابل للتحقيق، لأنّ الابتعاد عن مراعاة القواعد التي يدين بها الناس، أو الأعراف والقواعد التي ينطلقون على أساسها في حياتهم، وعدم أخذها بالاعتبار في مواد الدستور وفي التشريعات القانونيّة بحجة إقامة المواطنة الكاملة للجميع، هو أمر يُلحق الحيف والظلم بالذين يعتنقونها، وهو عمل طائفي بامتياز؛ لأن اللادين هو دين، ما دام سينبثق عنه مواد دستوريّة وتشريعات قانونيّة تنظّم حياة الناس، وإنّ ربط ذلك بالشعب وأنّه مصدر السلطات لا يغيّر من ذلك الواقع شيئًا، فإذا اختار شعبٌ ما العلمانية المطلقة أساسًا لتشريعاته ومنهجًا لحياته فإن هذا الاختيار سيكون اختيارًا للأكثرية على حساب الأقليّة المتديّنة في أحسن الأحوال، وهو لا يَفْرِقُ في شيء عن اختيار الأكثرية في شعب آخر أن يكون الدِّين أساسًا للتشريع على حساب الأقليّة عندما لا يلتفت إلى حقوقها.

لذا، فإنه من المهم أن يتضمن الأساسُ القيمي الذي تنطلق منه الحياة الاجتماعية والسياسيّة في دولة معيّنة، سواء أكان هو الدين أم غيره، والذي تتبناه الأكثرية لتبني عليه حياتها، مبادئَ الحرية والعدالة والمساواة الفكرية والثقافيّة أمام القانون، والمشاركة في اتخاذ القرارات التي تتعلق بالحياة المشتركة للمجموعة بما يراعي حقوق الجميع، فإن المواطن في بلد ما لا يهمّه ماهية الدين أو منظومة

القيم التي تعتقد بها وتخضع لها أغلبية مواطني بلده طالما أن ذلك لا يمنعه من ممارسة حريته الدينيّة والتعبير عن فكره وثقافته، ولا يحرمه من المساواة مع الآخرين أمام القانون وإقامة العدل بينه وبينهم، الأمر الذي لا يزال بعيد المنال للأقليات العرقية والدينية في أكثر الديموقراطيات تقدّمًا في العالم، والمشكلة الحقيقية غالبًا هي في التطبيق لا في ذات المبادئ ومنظومات القيم.

الثاني: إن خلوّ مفهوم المواطنة من القيم الدينية والأخلاقيّة والاجتماعيّة، والدعوة إلى عدم أخذها بالاعتبار، والجنوح نحو الحريّة المطلقة للإنسان، يعني في الحقيقة عدوانًا على إنسانيّة الإنسان، وإنكارًا لوجوده المعنوي، وتفريغًا له من محتواه الإنساني، والاكتفاء بالتعامل معه على أساس غرائزي حيواني لا غير، وهو ما تدعو إليه بعض العلمانيات المتطرفة وتشرّع على أساسه الرذيلة والفلتان الاجتماعي والشذوذات المدمرة لحياة الإنسان، وتوسّع دائرة انتشارها من خلال المطالبة بالحريات غير المقيدة كسبيل لتحقيق ما يسمونه بالمواطنة الكاملة.

خامسًا: المواطنة في الفكر الإسلامي المعاصر

إن ما يشغل بال الأقليات الإسلاميّة وغيرها هو احترام خصوصياتها الدينية والمذهبيّة، والحفاظ على كرامتها من قِبَل مجتمع الأكثريّة، ويتمظهر ذلك بأربعة أشياء:

1 ـ حرية ممارسة الشعائر الدينية.

2 ـ قوانين الأحوال الشخصية.

3 ـ المساواة مع الأكثرية في الحقوق.

4 ـ الجزية والذمّة ـ بالنسبة إلى غير المسلمين ـ .

1 ـ حرية ممارسة الشعائر الدينية

ويتضمن ذلك تشريع حدّ من الحرية الفكرية والدينية تنصّ عليه القوانين، ويقيم بواسطته كل ذي معتقد ما يختصّ بعقيدته دون أن يُلحق الأذى بالآخرين، أو يُلحقَ الآخرون الأذى به، وبما يحقق العيش المشترك ويحفظ السلم الأهلي والاحترام المتبادل بين أبناء المجتمع.

كما يتضمن ذلك حق الفرد في تربية أبنائه وتنشئتهم وفق عقيدته وعاداته وتقاليده، وتعليمهم كل ما يرتبط بذلك دون تدخّل من أحد، أو الضغط عليه أو إكراهه على الحدّ من ذلك وعدم القيام به كاملًا، ويجب مراعاة ذلك في مناهج الدراسة ووسائل الإعلام، ومن البديهي هنا التأكيد على الالتزام بالموقف المحايد للمناهج الدراسية والبرامج الإعلامية التي يجب عليها أن تعرض جميع المعتقدات والأفكار بموضوعيّة تامّة وكما يقررها أهلها، دون تهجّم أو تحريض ضدّ أحد.

ويتضمن أيضًا حرية امتلاك الجماعات الدينية والعرقية لمؤسساتهم الدينية والثقافيّة، وحق إشادة دور العبادة بما يكفل القيام بجميع ما يلزم للمحافظة على القيم الدينية والثقافيّة وبالنحو الوافي لجميع فئات المجتمع.

2 ـ قوانين الأحوال الشخصية

وهي القوانين المتعلقة بالزواج والطلاق والميراث، وينبغي أن تراعى فيها الأحكام الدينية الخاصة بها في دين أصحاب العلاقة أو مذهبهم، حتى لا يشعر أي إنسان أنه قد أقدم على خطوة خاطئة في يوم من أيام حياته يبتلى بنتائج مؤلمة قد تلازمه مدى الحياة، لأنه لم يراع ما يخصّه في مرحلة من حياته، ولأن عدم مراعاة القوانين

الخاصة يوقع الإنسان في حرج شديد ويعرضه لاستغلال بشع في بعض الأحيان يحرمه من بعض حقوقه الأساسيّة نتيجةً للاختلاف في تشخيص وضعه بين أحكام دينه والقانون الذي يخضع له، كما في تشخيص وضع المرأة أنها زوجة أو خليّة عندما لا يجري الطلاق مثلًا بما يطابق الأحكام الشرعية، أو تشخيص حاله أنه وارث أو لا، وغير ذلك.

3 ـ المساواة مع الأكثرية في الحقوق

وذلك من جهة حق جميع المواطنين في إبداء رأيهم في الشؤون العامة لبلدهم، وانتخاب من يمثّلهم، ولا بد من أن تتضمن التشريعات القانونية ما يضمن مشاركتهم في شؤون أوطانهم وإدارتها، وبما يحفظ حقوق الجميع على أساس العدل وإعطاء كل ذي حق حقه، دون اللجوء إلى المحاصصات الطائفيّة السيئة، ودون اللجوء إلى حالة مثالية غير واقعية نلغي فيها كل الخصوصيات ونعتدي بها واقعًا على حقوق بعض فئات المجتمع أو نحدّ منها، فإن العدالة تقتضي إيجاد وسيلة لحفظ حقوق الأكثرية والأقلية على حدّ سواء، فإن الحفاظ على حقوق الأقليات لا ينبغي أن يصل إلى حدّ الافتئات على حقوق الأكثرية وخصوصياتها، والعكس كذلك.

وما أريد الإشارة إليه أنّ هذا ممكن من وجهة النظر الإسلاميّة، وهو ما سيتمّ بحثه وإبرازه في دراسة تفصيلية قادمة إن شاء الله، خصوصًا إذا ما ميّزنا بين دائرة الحياة الفردية والمظهر العام للحياة الاجتماعية، لنرى أن دائرة الإلزام بالنسبة إلى المسؤولية الدنيوية ترتبط بمراعاة بعض المظاهر والأحكام الشرعية في ظاهر الحياة العامة، أو الانتقال ببعض السلوك من السرّ إلى العلن كما في بعض الحدود والتعزيرات.

كما أؤكّد على ما ذكرته سابقًا، من أنّ العلمانية المطلقة هي مذهب كسائر المذاهب، مما يعني أن الالتزام بها يمثل عدوانًا على سائر المذاهب والأديان، فلا بد من إيجاد مصطلحات جديدة غير مستوردة من الغرب أو الشرق نؤسس عليها بنيان أمتنا على أساس من القسط والعدل يؤمّن العدالة والاحترام للجميع، ويحفظ حقوقهم من ناحية عملية.

4 ـ الجزية والذمة

يمثّل لفظا «الجزية» و«الذمّة» عقدة في العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم من أهل الكتاب، بما يولده هذان اللفظان من شعور بالدونيّة لغير المسلم في الدولة الإسلامية، ومن المناسب لطبيعة بحثنا الاكتفاء بإشارة عابرة تبيّن أن الجزية تتبع الأحكام السلطانية وهي بيد وليّ أمر المسلمين، وبالإمكان من الناحية العملية عدم العمل بها بناءً على ما يشخّصه وليّ الأمر من مصلحة الأمة بحسب ظروف الزمان والمكان، كما يمكن التأسيس لذلك فقهيًّا بناءً على أن جميع الدول المعاصرة قد قامت على عقد اجتماعي بين أبنائها يشبه ما كان عليه العقد الاجتماعي في أيام رسول الله (ص) عندما هاجر إلى المدينة المنورة، أو في كتابه (ص) إلى أساقفة نجران، وهذا لا علاقة له بالجزية والذمّة، فهما في الإسلام من أحكام الحرب وما ينشأ عنها من نتائج، مضافًا إلى أن الذمّة تعني مسؤولية المسلم عمّا في ذمته، ومؤداها حفظ حقوق أهلها، وليس إهانتهم أو الاعتداء عليهم.

وسيأتي تفصيل الحديث حول ذلك كلّه مع ذكر الأدلّة في بحث قادم عن المواطنة في الإسلام (دراسة موضوعيّة) إن شاء الله تعالى.

والخلاصة: أن المواطنة في الإسلام تتقوّم بالمقوّمات الآتية:

1 ـ وحدة الأرض.

2 ـ وحدة القيادة السياسيّة.

3 ـ المساواة في الحقوق والواجبات.

4 ـ شيوع روح التعاون والتعاضد بين الأفراد (المواطنين).

5 ـ العدالة وعدم ظلم بعضهم أو طغيانهم على بعض.

6 ـ الحرّية الفكريّة والعقديّة والمسلكيّة بنحوٍ لا يلحق الأذى بالآخر.

وهي كلّها مما يدعو الدِّين إلى تحقيقه ورعايته، وهي لا تختلف في مقوماتها الأساسيّة عمّا تطالب به أحدث الدراسات العالميّة في عصرنا الحاضر.

الخاتمة ونتائج البحث

بين الشائعة والحقيقة يرقد ضحايا كثيرون، كان يمكن أن يشاركونا بهجة الحياة، فنأنس بوجودهم، ونستفيد من إبداعاتهم، وننعم بفيض عواطفهم، ولكن شيطان الشائعة أبى بزيفه وباطله دوام اجتماعنا على الحقّ وإفادتنا من نوره وصفائه، فأبدَلنا فرقةً بوحدتنا، وظلمةً بنورنا، وكَدرًا بصفائنا، فحلّ الحُمق بدل العقل، والعداوة بدل الأخوّة، وصرنا بكيده أعداء بدل أن نكون بنعمة الله إخوانًا.

ونحن في الشرق كثيرًا ما تضيق صدورنا عن التثبّت، وتفتقر هممنا عن البحث لبلوغ الحقّ، فالإنسان عندنا مهما بدا عقلانيًّا يبقى في الأعمّ الأغلب عاطفيّ المزاج، محكومًا في أحكامه وتصرفاته لما تختزنه أعماقه من مشاعر وخيالات، عقله قائم وراء قلبه بدل أن يكون قلبه قائمًا وراء عقله، مما يجعله مائلًا إلى السطحيّة وضعف التفكير، يجمع بين الضدّين دون مبالاة، ويسكن في عقله الباطن منطقٌ تبريريّ سقيم، يتولّى بموجبه القاتل والقتيل.

ولا أريد هنا الخوض في هذه المفارقات، ولا الحكم على الأشخاص، لأنهم سيمثلون أمام محكمة العدل الإلهيّ، وإنما يهمّني

آثار ذلك التسطيح الفكري الذي تعاني منه أمّتنا، ومفرزات منطق التبرير في مواجهة أخطائنا وعوامل الهدم في مجتمعاتنا.

إن إطلالةً على واقع أمّتنا تُظهر الفجوة الكبيرة بين ما نحن عليه، وبين ما ينبغي أن يكون، لقد أراد الإسلام بناء أمّةٍ واحدة، ونصّ على ذلك في آيات القرآن الكريم[1]، وذمَّ الفِرقة إلى حدّ اتهام أصحابها بالخروج من الدِّين[2].

وإذا بنا لا نترك بابًا للفرقة إلّا ولجناه، نطلب القربى من الأعداء، ونسعى إلى الجفوة مع الأصدقاء، نعمّق الهوّة بيننا، ونوسّع بونها بدل ردمها وتجسيرها، وبالخلاصة نحن نعيش أزمة وعيٍ وقلّة تدبّر، وإلا كيف نرضى لأنفسنا التنابز بالألقاب فينعت بعضُنا بعضَنا الآخر بأسماء وعبارات تثير في القلوب النُّفْرة والشِقاق، وتؤجّج العصبيات والعداوات؟ ولمصلحة مَنْ هذا السجال، وتلك القطيعة وعدم الحوار؟

إن الحوار الموضوعي يفرض علينا رفع لغة التُّهمة وألفاظ التكفير والضلال من حواراتنا، ومن رمي الشائعة والأحكام السابقة وراء ظهورنا، وأن نبدأ حوارًا موضوعيًّا ينطلق من الأسس والقواعد الأولية للإسلام، فنجعل هدفنا الوصول إلى رضا ربّنا، والحفاظ على

---

(1) ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [سورة الأنبياء: الآية 92]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [سورة المؤمنون: الآية 52].

(2) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [سورة الأنعام: الآية 159]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًۢا بَيْنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ مِن قَبْلُ ۚ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّا ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ [سورة التوبة: الآية 107].

وحدة أمتنا، وثوابت ديننا، ضمن حوار بنَّاء هدفه جلاء الحقيقة، وأدواته ما يكون حجّة عند الآخر، فإن لم نقدر على ذلك، فليقبل بعضُنا بعضَنا الآخر كما هو على ظاهر الإسلام دون أن يصدر حكمه عليه، عاملين في الدنيا يدًا واحدةً على مَنْ سوانا، ساعين لرفعة أمتنا وصلاح حياتنا، ومكتفين بما سيصدر في الآخرة عن محكمة العدل الإلهي من أحكام في حقّنا، وما سوى ذلك ليس إلا عاصفة تثير الغبار والرمال، فتفسد الجو وتخنق الأنفاس، ولا يجني أحدٌ منها خيرًا، وليست زوابع التقيّة وما يثار حولها من فهمٍ مغلوط بعيدة عن هذه الصورة، لأنها تقطع الرجاء في كل حوار، وتقتل كل دافع للتواصل، ولا تجني الأمة من ذلك خيرًا.

كما إنّ الاستفادة من التقيّة في حرب إعلاميّة مصطنعة ضدّ التشيّع لأهل البيت (ع) هو من هذا الباب،فإن جميع المسلمين يجيزون التقيّة بين المسلمين، كما أثبته البحث الفقهي المقارن للتقيّة في المذاهب الثمانية، وكما دلّت عليه آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، فيتبقى إنكار المنكر دون دليل صحيح، ومجرد زوبعة في فنجان، بعد تصريح جميع المذاهب الإسلامية المعروفة بجوازها، أو من خلال ما قدّمته من أحكام باب الإكراه، مما يدلّ عليها ويقوم مقامها، فنحن أمام مفهوم شَوَّهَ بعضهم صورَته واستخدمه في حربٍ إعلاميّة ظالمة؛ انتصارًا بزعمه لفكره ومذهبه، ولكنه لم يتفطّن أنه قد أساء إلى وحدة المسلمين إساءة عظيمة، وأصابها بداء يحتاج التعافي منه إلى جهدٍ جهيد.

وحتى لا نقع في ذلك كلّه، فقد بيَّنا أن التقيّة لغةً ليست إلا الحفظ، وتجتمع مع التقوى في أصل واحد، ولكنّ الأولى اختصّت بالتحفّظ من الهلاك في الدنيا، والثانية اختصّت بالتحفّظ من الهلاك في الآخرة.

كما إنّ «التقيّة» اصطلاحًا اسم لما يعمله الإنسان حفاظًا على نفسه ومالِه وعِرضه وما يقوم مقامهم من أذًى بالغ، يمكن أن يقع به عند الضرورة والإكراه من كلّ ذي سلطان.

وللتقيّة تقسيمات، كتقسيمها بلحاظ المتحفَّظ عليه، إلى التقيّة لحفظ الفرد، والتقيّة لحفظ الأمة، والتقيّة لحفظ الدين، وأحسبه من التقسيمات الجديدة، فإنه غالبًا ما ينظر إلى التقيّة على أنها وسيلة لحفظ الفرد، بمعزل عن أي شيء آخر، بينما القسمان الأهمّان من التقيّة هما القسمان الآخران، إذ قد يجب بذل النفس لحفظهما، لذا ينبغي أن يكونا حاكمين على تصرفاتنا وأساسًا لتصحيحها، ولا بد لتحقيق أولهما من بذل الغالي والنفيس للحفاظ عليها، ومن التمسّك بكلّ ما يقوي وحدتها ويزيدها تماسكًا، ويصون روابطها بنحوٍ صحيح مع الأمم الأخرى، ولا بد لتحقيق ثانيهما من الحفاظ على إقامة شعائر الدين، وتنظيم الدعوة إلى الله، كما لا بد أحيانًا من كتمان بعض الحقائق إذا فرض ذلك واقع الحال.

وكتقسيمها بلحاظ الغاية منها، كأن تكون حفظ النفوس، أو تكون المجاملة والمداراة، وكتقسيمها بحسب الوسيلة المتخذة فيها كالكتمان، والمداراة، وإظهار ما هو خلاف الحق، وكذلك تقسيمها بحسب الأحكام التكليفية الخمسة.

لقد أثبتنا في مطاوي بحثنا أن التقيّة تصرف طبعي، يرجع إلى عاملين، أولهما ذاتيّ ينشأ من الطبيعة البشرية وغريزة الأنا الموجودة في نفس كل إنسان، وما ينعكس عنها من إعجابه بنفسه فيراها مالكةً للحقيقة، ويسعى وراء تعزيز وجودها ولو على حساب الآخرين، ويبدأ من هنا الدخول في حلبة الظلم، فيضطر المظلومون المقهورون إلى ممارسة التقيّة، فكان لا بد من إزاحة شبهة تتعلق بحقّانيّة إسكات المخالفين وادّعاء أنه مِنَ الدِّين، أو باستخدام القوة

لتحويلهم إلى مؤيدين، وثانيهما موضوعي يرجع إلى الظروف التي عاشتها الأمة الإسلامية بعد وفاة رسول الله (ص) وما حصل فيها من فتنٍ وهدرٍ للحقوق واستباحةٍ للدماء، خصوصًا في ظلّ الدولتين الأموية والعباسيّة، ومَنْ جاء بعدهما، بحيث يمكن أن يقال إن تشريع الملكيات المستبدة والعبودية للحكّام والسلاطين، وفصل الخلافة الدينية عن الخلافة الزمنية، الذي مهّد لفصل الدين عن الدولة، إنما يتحمل مسؤوليته أولئك الذين ابتدعوه من تلك الأيام إلى قيام الساعة، عملًا بحديث رسول الله (ص): «... ومن سنّ سُنَّة سيِّئةً فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»[1].

لقد ظهر من خلال البحث التاريخي، بما لا يدع مجالًا للشكّ، أن التقيّة أمر لا بد منه لحفظ الأنفس والأموال والأعراض، ولحفظ الدين، ولحفظ الأمة في بعض الأحوال، وإنّ أولئك الذين يدعون إلى إغلاق ملفّ التاريخ وحذفه من ثقافة الأمة إنما يريدون ذلك، لأنه يقف بأحداثه شاهدًا على بؤس أحكامهم ومواقفهم، وإلا فأيّ مصلحة في أن نكون أمة بلا تاريخ، والأغرب من هذا الدعوةُ إلى تصحيحه بتغيير معالمه والتحكم بتفسيره، وتسطيح النظر إلى أحداثه، لنصبح قومًا من البلهاء لا يفرّقون بين الحقّ والباطل، ولا بين القاتل والقتيل[2]، ولا بين حقّ الحاكم وحقّ المحكوم، والخلاصة إنه تاريخ مُظلم في معظم صفحاته إذا قسناه بمقياس المبادئ والقيم لا

---

(1) محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الفصول المختارة**، تحقيق: علي مير شريفي، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1993م، ص136.

(2) فكم ممَّن كان يُدعى أميرًا للمؤمنين قد قتل أباه أو أخاه فضلًا عن الكثير من المسلمين ليصل إلى غرضه، وقد مر ما كُتب على مقام الصحابي الجليل حجر بن عديّ الكندي.

بمقياس الفتوح والقوّة، وقد كانت التقيّة مِجَنًّا حفظ بها الناس نفوسهم وأموالهم وأعراضهم في كثير من منعطفاته وزواياه.

إن قانون الحفظ قانونٌ عامٌ جارٍ في الكون كلّه، فهو سُنَّة كونيّة، مضافًا إلى أنه تصرف عقلائي طبعي، وما يكون كذلك لا يحتاج إلى دليل، وإنما يحتاج إلى الدليل مَنْ يُنكر هذا التصرف ويريد الخروج عليه، لأن الدين لم يخترع التصرفات الإنسانية المعيشية، ولا النوازع النفسية، إنّما هذَّبها وأقام حدودها، فما كان من مورد للتهذيب أو تقويمٍ للحدّ بيَّنه المشرّع، وما رضيه على حاله أبقاه كما هو ولم يعرضْ له بشيء، ومن هذا المنطلق قال الفقهاء عن بعض الأوامر إنها إرشادية، أي أن المولى جلّ شأنه يرشد بتلك الآية إلى أمر تقبله الفطرة ويقوم عليه التصرّف العقلائي، لذا فإن البحث في التقيّة لا بد من أن ينصبّ ـ بعدما أثبتنا أنها سُنّة كونية وتصرف طبعيٌّ إنساني ـ على احتمال وجود رادع عنها، لا على وجود دليل عليها، وهو ما غفل عنه الكثيرون، لذا ذكرنا في بداية البحوث الاستدلالية بالقرآن الكريم والسُنَّة الشريفة بحثًا تحت عنوان «هل تحتاج التقيّة إلى دليل؟».

وقد قمنا بالاستدلال على مشروعيّة التقيّة بالأدلّة الأربعة، موافقةً منَّا لما عليه الباحثون، وحتى لا نترك مجالًا للشكّ حول تلك المشروعيّة للذين لا يطمئنون إلا بالنصوص ولا يثقون بالأدلة العقلية.

وقد حفل الدليل القرآني بأدلّة قرآنية مباشرة على التقيّة، ومناقشات مستفيضة لأقوال المفسّرين، وبأدلّة هي قواعد عامّة يستفاد منها مشروعيّة التقيّة، كآيات نفي الحرج، وآيات الاضطرار، وآيات الدفع بالتي هي أحسن.

كما استعرضنا في الدليل من السُنَّة الشريفة نماذج من الحديث الشريف مما هو مُعْتَمَدٌ في مدرسة أهل البيت (ع)، ونماذج من

الحديث الشريف مما هو معتمد في مدارس المذاهب الإسلامية الأخرى، وقد قسمنا تلك الأحاديث إلى مجموعات لإثبات كل نوع من التقيّة بدليله الخاص، وناقشنا كلّ مجموعة منها بحسب ما هو معتمد في مدرستها، توخيًا للدقة والموضوعيّة.

لقد كان مهمًّا أن نزيّن هذا البحث ببحث فقهي بحسب المذاهب الثمانية، حتى لا يبقى البحث في إطار البحث عن المشروعية، ولمَّا كان المذهب الحنفي هو أكثر مذاهب أهل السُنَّة توسّعًا في هذه المسألة، إذ يفرد لها عادةً كتاب خاصّ تحت عنوان «كتاب الإكراه»، والذي علاقته بالتقيّة كعلاقة السبب بالمسبب، وكأن المُكْرَهَ يتمتم في شجاه: «لو ترك القطا لنام»، فقد اعتمدت منهجه، وأقمت البحث الفقهي للتقيّة في المذاهب السبعة غير الشيعة الإماميّة على أساس عنواناته.

والإكراه «حمل الغير على ما يكرهه»، وله حدود ينقسم بموجبها عند الأحناف إلى إكراه تامّ وإكراه ناقص وإكراه أدبي، وعَدَّتْها بقية المذاهب نوعًا واحدًا، وإن ميّزت بين مراتبه في ما يتعلق به من أحكام، كما إنّ له شروطًا لا بد من تحققها، وإلا فالمشروط عدمٌ عند عدم شرطه، وتنقسم أحكامه إلى قسمين بحسب ما يقع عليه الإكراه وكونه شرعيًّا كالطلاق والعتاق واليمين والنذر وغيرها، أو كونه حسيًّا كالأكل والشرب والشتم وغيرها، ولكل قسم حكمان، أحدهما يتعلق بالدنيا كإقامة الحدّ أو التعزير، أو لزوم الضمان، والآخر يتعلّق بالآخرة وما سيتحمله المكرِه والمُسْتَكرَه في محكمة العدل الإلهي من المسؤولية والتبعة.

لقد دخل القوم في بحوث تفصيليّة برزت فيها مسائل وأقوال بحاجة إلى مزيد مناقشة:

أولًا: استفادتهم تغيير صفة الفعل بالاضطرار من الحرمة إلى

الإباحة بناءً على قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[1]، وبيّنا أن الآية المباركة لا تتحدث عن تغيير الصفة الواقعية للفعل بإحداث ملاكات جديدة فيه، وإنما تتحدث عن مجرد رفع المسؤولية عن العمل.

ثانيًا: إلحاقهم حكم شتم المسلم وحكم إتلاف ماله بحكم إجراء كلمة الكفر على اللسان، وإنه لو لم يُتْلِفْ أو يَشْتُمْ حتى قُتل كان أفضل، مستندين إلى ما رويَ عن النبيّ (ص): «كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعِرضه».

وكذلك ما روي عنه (ص): «قاتل دون مالك»، وهو استدلال غير تام كما بيَّناه، ثم ناقشنا تقسيمهم الإكراه إلى إكراه تام وناقص، وبينا أن الإكراه هو شيء واحد وهو أمر عرفي كما ذهب إلى ذلك بقية المذاهب غير الأحناف.

ثم ناقشنا أيضًا في ما ذهبوا إليه من حرمة الزنا للرجل ولو كان الإكراه تامًّا، كما ناقشنا ما فرّق به بعضهم بين حكم المرأة والرجل حيث رخصه للمرأة دونه، وبيّنا خطأ هذا التفريق.

ثم دخلنا في مناقشات أصولية وعقلية، كقولنا: «إن الأحكام العقلية لا تقبل التخصيص»، وقد طبقوه خطأً لإثبات حرمة الزنا حتى مع الوعيد بالقتل بناءً على أنّ ما كانت حرمته ثابتة بالعقول لا يَحْتمل الرخصة شرعًا بحال، واستدلالهم بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[2]، وكذلك إطلاق قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا

---

(1) سورة الانعام: الآية 119.

(2) سورة الإسراء: الآية 33.

﴿وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾[1]، وبيّنا عدم صحة استنادهم إلى الإطلاق المذكور لإثبات الحرمة حتى مع الإكراه التام، وأنها إنما تثبت بالروايات، كقولهم (ع): «إنما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغ الدم فلا تقيّة».

إن كلّ المناقشات السابقة ترجع إلى الحكم الأخروي للفعل المتقى به، وأمّا الأحكام الدنيوية وهي ما يتناول رفع الحد، والحكم بالإيمان ولو نطق الرجل بكلمة الكفر، فقد جاءت كسابقتها لا تخلو أيضًا من مناقشة، كحكمهم بإقامة الحد على شارب الخمر المكره بغير وعيد التلف، أي بما لا يكون معه الإكراه تامًّا، وكذلك حكمهم بكفر مَنْ سجدَ إلى الصنم مكرهًا أو صلى إليه كذلك وهو ينوي أنه يسجد لله تعالى أو يصلّي له جلّ شأنه، مع أنهم قد التزموا بأن الإسلام يعلو ولا يعلى عليه، وحكموا بإسلام مَنْ أَسْلَم مكرهًا، وكان عليهم أن يلتزموا بذلك هنا، فيحكموا ببقاء هذا المُكْرَه المسكين على الإسلام وقد أخلص وجهه لله، ونوى جعل صلاته وسجوده له، وهو قطعًا أحسن حالًا ممَّن حكموا بإسلامه بعدما جعل سجوده للصنم.

ثم بعد ذلك ناقشنا في طلاق المكره وعتقه وغيرها من المسائل، وبيّنا أقوال المذاهب فيها، فجاء هذا الفصل ضافيًا مستوعبًا مبيّنًا لفقه التقيّة في قنواته المذهبية.

كما أفردت فصلًا خاصًا للتقيّة عند الشيعة الإماميّة، بيّنت فيه أنّها تشريع امتناني، وهذا لا ينافي كونها تصرّفًا طبعيًّا، فإن الامتنان هو في عدم تحميل المسؤولية عند الإتيان بالعمل الفاقد للشرط، أو للجزء، أو المقترن بالمانع، فرفع المسؤولية هو المنّة والتفضّل منه

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 58.

جلَّ شأنه، ثم تحدثت عن إجزاء العمل المأتي به تقيّة، لأن رفع المسؤولية لا يكفي ليكون العمل مجزيًا، فلا بد لذلك من دليل خاص، وهو موجود، مضافًا إلى أنها تشريع امتناني، فإن المنّة تتوافق مع الإجزاء.

ثم بحثت في بعض المسائل المبتلى بها في التقيّة، مما يتعلق بالصيام والحجّ، نتيجة الاختلاف في ثبوت الهلال، أو في توقيت الإفطار للصائم، وكذلك في ضرورة الحفاظ على صورة العمل عند التقيّة ليكون مجزيًا، وكذلك أثر الموانع النفسية والغيرية في إجزاء العمل المأتي به تقيّة، وفي ترتيب آثار الصحة على العمل المتقى به، وغير ذلك من البحوث الدقيقة الهامة، مع إجراء بعض المناقشات كلما لزم الأمر.

ولا ينبغي أن يكتفي الباحث بعرض مسائله دون بيان إشكالياتها وسُبل حلولها، لذا تعرّضت للآثار السلبية التي تنشأ من الالتزام الطويل بالتقيّة بالنسبة إلى الفرد وإلى الأمة، وهي آثار تعمّ الحياة السياسيّة، والثقافيّة، والعلميّة، والاقتصاديّة لهما، كما قدّمتُ المواطنة بالمفهوم الإسلامي كحلّ لجميع مشاكل الاضطهاد والظلم في عالمنا الإسلامي، وإذا انعدم الظلم والاضطهاد فإنه ولا شكّ ستنعدم الأسباب الموجبة للتقيّة، وهو ما يعني انعدامها في حياة المسلمين، سواء كانوا على مذهب شيعة أهل البيت (ع)، أم كانوا على غيره من المذاهب الإسلاميّة.

ختامًا، فإنني بعد هذا الجهد كله لا أزعم أنني قد وصلت إلى نهاية المطاف في هذا البحث، فكم ترك الأول للآخر، والعلم مسألة تراكمية يفيد كل باحث فيه من جهد الذين تقدّموه، وهكذا دواليك، ولا بد من الإشارة هنا إلى أنّ كلّ ما عرضته هو نماذج من الأدلّة والحوادث، ويوجد غيرها كثير قد يُبْرِزُ الحديث فيه بعض البحوث

والمناقشات، وقد بقي في نفسي سؤال عن الفرق بين حكم الحج عندما نعلم بالخلاف في ثبوت الهلال فنقف في عرفات في يوم التروية ونحكم بإجزاء هذا الوقوف بناءً على قول المشهور بإجزائه، وبين وجوب القضاء في صوم شهر رمضان لو أننا اضطررنا إلى الإفطار في يوم على أنه يوم العيد مع علمنا بالخلاف كما هو مضمون المروي عن الصادق (ع)[1]، مع أن كلا الأمرين ـ الوقوف والصيام ـ من الواجبات المؤقّتة التي تبنى على ثبوت الهلال، ولماذا يبني بعضهم على موضوعيّة حكم ما يسمّى بالقاضي الشرعي في مكة المكرّمة ولو عُلِمَ خطأُ مستنده، ولا يبني على موضوعية حكمه في البلاد الأخرى بالنسبة إلى هلال شهريّ رمضان وشوّال؟، وهذا التساؤل طبعًا إنما يتجه إذا لم نقبل قيام سيرة المعصومين على تصحيح الوقوف بعرَفَة وبالتالي تصحيح الحجّ حتى مع العلم بالخلاف، وهو ما يكون في حال ثبوته دليلًا خاصًّا بالحجّ لا يتعدّى منه إلى غيره، وإذا لم نقبل أيضًا ما روي عن الإمام الصادق (ع): «فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر علي من أن يضرب عنقي».

كما بقي في النفس تساؤل عن سبب تقاعس علماء الأمة عن توجيه استغاثة بصوتٍ عالٍ وتبني مواقف وفتاوى جديّة، توقف هذيان التكفير والتضليل لإخراج الأمة من هذا الجحيم، لاسيّما وقد مرت الأمة بمثله سابقًا[2].

ومن البحوث الهامّة ما ذكرناه من الآثار السلبيّة الاجتماعيّة،

---

(1) محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة**، مصدر سابق، ج10، كتاب الصوم، باب57 من أبواب ما يمسك عنه الصائم، باب جواز الإفطار للتقيّة والخوف من القتل ونحوه ويجب القضاء، ص132، حديث5.

(2) انظر: البحث التاريخي في هامش العامل الموضوعي ص96 وما بعدها من هذا الكتاب.

والسياسيّة، والثقافيّة، والعلميّة، والاقتصاديّة، لممارسة التقيّة لفترات طويلة، وكذلك ما أسميناه «التقيّة الأممية»، والتقيّة لحفظ الدين، وهذه البحوث بحاجة إلى توثيق تفاصيلها وحوادثها عبر التاريخ، لتزويد ما ذكرناه من آثار، وما أشرنا إليه في قسميّ التقيّة بالشواهد الواقعيّة، وهو بحث جديد أدعو الله تعالى أن يوفقني أو أحد الباحثين إلى إنجازه إن شاء الله.

ختامًا أدعوه تعالى أن يهدي هذه الأمة إلى الصواب، وأن يرينا الحق حقًّا، ويرزقنا اتّباعه، وأن يرينا الباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

1 ـ إبراهيم بن محمد البيهقي، **المحاسن والمساوئ**، ط1، دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.

2 ـ إبراهيم بن محمد الثقفي، **الغارات**، تحقيق: جمال الدين الأرموي المحدث، مطبعة بهمن.

3 ـ أبو القاسم الخوئي، **منهاج الصالحين**، ط10، نشر دار الزهراء، لبنان.

4 ـ أحمد بن أبي يعقوب (ابن واضح الإخباري)، **تاريخ اليعقوبي**، ط1، انتشارات المكتبة الحيدرية، قمّ، إيران، 1425هـ.ق/ 1383ش.

5 ـ أحمد بن أعثم، **كتاب الفتوح**، تحقيق: علي شيري، ط1، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1411هـ

6 ـ أحمد بن الحسين البيهقي، **السنن الكبرى**، ط1، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ـ الهند، 1354هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

7 ـ أحمد بن الحسين بن مهران الأصبهاني، **المبسوط في القراءات العشر**، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، دار المعارف، دمشق، 1407هـ/ 1986م.

8 ـ أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار صادر، بيروت، لبنان.

9 ـ أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، تحقيق وتعليق وَلَدَيّ المؤلف: جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954م.

10 ـ أحمد بن سديد الدين (ابن أبي أصبيعة)، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

11 ـ أحمد بن سليمان بن كمال باشا، **خمس رسائل في الفرق والمذاهب**، تحقيق: سيّد باغجوان، ط1، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، جمهورية مصر العربية، 1425هـ/ 2005م.

12 ـ أحمد بن عبد الله الأصبهاني، **مسند الإمام أبي حنيفة**، تحقيق وتعليق: نظر محمد الفاريابي، ط1، مكتبة الكوثر، الرياض، 1415هـ/ 1994م.

13 ـ أحمد بن عبد ربه الأندلسي، **العقد الفريد**، تقديم: خليل شرف الدين، الطبعة الأخيرة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1999م.

14 ـ أحمد بن علي (الخطيب البغدادي)، **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997م.

15 ـ أحمد بن علي المقريزي، **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (المعروف بالخطط المقريزية)، تحقيق: محمد زينهم، مديحة الشرقاوي، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، جمهورية مصر العربية، 1998م.

16 ـ ــــــــــــــــــ، **النزاع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم**، تحقيق: علي عاشور، لا ط، لا تا.

17 ـ ــــــــــــــــــ، **إمتاع الأسماع بما للنبيّ (ص) من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع**، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 1999م.

18 ـ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.

19 ـ ــــــــــــــــــ، **تهذيب التهذيب**، ضبط ومراجعة: صدقي جميل العطار، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م.

20 ـ ــــــــــــــــــ، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1988م.

21 ـ ــــــــــــــــــ، **لسان الميزان**، ط3، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م.

22 ـ أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط: عبد

السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، 1404هـ.

23 ـ أحمد بن قودر (قاضي زاده أفندي)، **نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار** (وهو تكملة **شرح فتح القدير** للإمام كمال الدين الدين السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي على الهداية)، علّق عليه وخرّج آياته وأحاديثه: عبد الرزاق غالب المهدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2003م.

24 ـ أحمد بن محمد (ابن خلكان)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

25 ـ أحمد بن محمد بن خالد البرقي، **المحاسن**، تصحيح وتعليق: جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، 1370ش.

26 ـ أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، **كتاب النوادر**، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي (ع)، ط1، قم، 1408هـ.

27 ـ أحمد بن يحيى البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق: محمود فردوس العظم، دار اليقظة العربية، الناشر: دار التكوين، دمشق، 1997م.

28 ـ ـــــــــــــ، **فتوح البلدان**، عني بمراجعته والتعليق عليه: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1398هـ/ 1978م.

29 ـ أحمد بن يحيى بن المرتضى، **البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار** (وبهامشه كتاب **جواهر الأخبار والآثار**)، ضبط نصّه ووثق تخريجاته وعلّق عليه: محمد محمد تامر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/ 2001م.

30 ـ أحمد مصطفى المراغي، **تفسير المراغي**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

31 ـ إسماعيل بن حماد الجوهري، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م.

32 ـ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، **البداية والنهاية**، حققه ودقق أصوله وعلّق حواشيه: علي شيري، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.

33 ـ ــــــــــــــــ، **السيرة النبوية**، نشر دار إحياء التراث، لبنان، بيروت.

34 ـ ــــــــــــــــ، **تفسير ابن كثير**، تقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م.

35 ـ جعفر السبحاني، **مبانى حكومت اسلامى**، داود إلهامي، انتشارات سيد الشهداء، قم، 1370هـ.ق.

36 ـ جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)، **المختصر النافع في فقه الإمامية**، ط3، منشورات قم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، طهران، 1410هـ.

37 ـ ــــــــــــــــ، **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، مع تعليقات آية الله العظمى صادق الحسيني الشيرازي، طبعة جديدة محققة ومنقحة، دار العلوم، بيروت، لبنان، 1428هـ/ 2007م.

38 ـ جمال الدين الزيلعي، **نصب الراية**، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1415هـ/ 1995م.

39 ـ حسن بن علي الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول (ص)**، عني بتصحيحه والتعليق عليه: علي أكبر الغفاري، ط2، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرّفة، إيران، 1404هـ.

40 ـ حسن بن منصور (قاضيخان الأوزجندي الفرغاني)، **فتاوى قاضيخان في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان**، اعتنى بها: سالم مصطفى البدري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009م.

41 ـ حسن بن يوسف بن المطهّر (العلامة الحلي)، **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، تحقيق: إبراهيم البهادري، ط1، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، إيران، 1420هـ.

42 ـ ــــــــــــــــــــ، **تذكرة الفقهاء**، منشورات المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طبعة حجرية، لا تا، لا مكان.

43 ـ ــــــــــــــــــــ، **قواعد الأحكام**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط1، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، إيران، 1419هـ.

44 ـ حسن بيلاني، «**نسب الخطأ في بدايات الأشهر الهجرية: دراسة فلكية**»، مجلة نهج الإسلام، وزارة الأوقاف في الجمهورية العربية السورية، العدد 99، رجب 1426هـ/آب 2005، ص 97.

45 ـ حسين النوري الطبرسي، **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث،

ط2، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.

46 ـ حسين بن محمد (الراغب الأصفهاني)، **المفردات في غريب القرآن**، ط2، نشر دفتر نشر الكتاب، قم، إيران، 1404هـ.

47 ـ حسين بن مسعود الفراء البغوي،، **تفسير البغوي**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2004م.

48 ـ حسين بن منصور الحلاج، **ديوان الحلاج** (ويليه كتاب **الطواسين**،) ط 3 مصححة ومزيدة، حققه وأصلحه: كامل مصطفى الشَّيْبيّ، منشورات الجمل، بغداد2007.،

49 ـ خليفة بن خياط العصفري، **تاريخ خليفة بن خياط** (رواية بقي بن خالد)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان.

50 ـ خليل بن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 2000م.

51 ـ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ط5، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1980م.

52 ـ دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

53 ـ روح الله الموسوي الخميني، **الرسائل** (جزأين في مجلد واحد)، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران، ربيع الأول 1385هـ.

54 ـ ـــــــــــــــ، **المكاسب المحرّمة**، مطبعة مهر، قم، إيران، 1381هـ.ق.

55 ـ ـــــــــــــــ، **تحرير الوسيلة**، سفارة الجمهورية

الإسلامية الإيرانية بدمشق، دمشق، سورية، 1418هـ/ 1998م.

56 - ـــــــــــــــ، **صحيفة النور**، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ.ق، 29 دي، 1366هـ.ش.

57 - ـــــــــــــــ، **كشف الأسرار**، لا تا، ولا مكان، ولا ناشر.

58 - زكريا الأنصاري (أبو يحيى)، **تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح اللباب** (وعليه المختصر الحاوي لجواهر حاشية الشرقاوي)، تحقيق وإعداد: خلف مفضي جبر المطلق، دار الفكر، دمشق، سورية، 2008م.

59 - زين الدين بن عثمان التنوخي الحنبلي (ابن المنجي)، **الممتع في شرح المقنع**، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، ط2، دار خضر للطباعة والنشر، لبنان، 1418هـ/ 1997م.

59 - زين الدين بن علي (الشهيد الثاني)، **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، ط4، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة، إيران، 1429هـ.ق.

60 - سامي ذبيان وآخرون، **قاموس المصطلحات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة**، دار رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، 1990.

61 - سعيد إسماعيل علي، **المواطنة في الإسلام**، ط1، دار السلام للنشر، القاهرة، الإسكندرية، 2011م.

62 - سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق: قسم التحقيق بدار الحرمين، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ/ 1995م.

63 ـ ــــــــــــــ، **المعجم الكبير**، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، ط2، دار إحياء التراث العربي، 1404هـ/ 1984م.

64 ـ سليمان بن الأشعث السجستاني (أبو داود)، **سنن أبي داود**، راجعه على نسخ عدة وضبط أحاديثه وعلق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

65 ـ سليمان بن داود (أبو داود الطيالسي)، **مسند أبي داود الطيالسي**، طبعة مزيدة بفهارس للأحاديث النبوية الشريفة، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

66 ـ صبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، ط10، دار العلم للملايين، بيروت، 1977م.

67 ـ عبد الجليل بن أبي الحسن القزويني الرازي، **كتاب النقض** (معروف به بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض) (بالفارسية)، مصحح: جلال الدين محدث، ناشر: بي نا، تهران، إيران، 1331ش/ 1371ق.

68 ـ عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، **تفسير ابن عطية** (المُحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز)، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، طبعة محققة عن نسخة آياصوفيا ـ استانبول، رقم (119) المحفوظة صورتها في مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2011م.

69 ـ عبد الحميد بن هبة الله المدائني (ابن أبي الحديد)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، 1404هـ.ق.

70 ـ عبد الرحمن البرقوقي، **شرح ديوان المتنبي**، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، 1422هـ/ 2002م.

71 ـ عبد الرحمن السيوطي (جلال الدين)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: سعيد المندوب، ط1، دار الفكر، لبنان، 1416هـ/ 1996م.

72 ـ ــــــــــــــــ، **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعيّة**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010م.

73 ـ ــــــــــــــــ، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1990م.

74 ـ ــــــــــــــــ، **تاريخ الخلفاء**، عني بتحقيقه: إبراهيم صالح، دار صادر، بيروت.

75 ـ ــــــــــــــــ، **حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة**، وضع حواشيه: خليل منصور، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م.

76 ـ عبد الرحمن بن أبي عمر (ابن قدامة المقدسي)، **الشرح الكبير على متن المقنع** (مطبوع مع المغني)، دار الكتاب العربي.

77 ـ عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (تاريخ الجبرتي)، دار الجيل، بيروت، لبنان.

78 ـ عبد الرحمن بن علي (ابن الجوزي)، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م.

79 ـ ـــــــــــــــــ، **كتاب الأذكياء**، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النّمري، ط4، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010م.

80 ـ عبد الرحمن بن محمد (ابن خلدون)، **تاريخ ابن خلدون** (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، طبعة مصححة، اعتنى بإخراجها وألحق بها فهارس للآيات وللأحاديث وللموضوعات: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، عمان، الأردن.

81 ـ عبد العزيز بن أحمد البخاري، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م.

82 ـ عبد العزيز بن عبد الله (ابن باز)، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، جمع وترتيب: محمد بن سعد الشويعر، نسخة الكترونية بصيغة pdf، إعداد وتنسيق: موقع ابن باز (www.imambinbaz.org).

83 ـ عبد الغني الغنيمي الدمشقي، **اللباب في شرح الكتاب**، حققه وفصّله وضبطه وعلّق حواشيه: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

84 ـ عبد الله بن أحمد (ابن قدامة)، **المغني على مختصر الخرقي ويليه الشرح الكبير على متن المقنع**، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.

85 ـ ـــــــــــــــــ، **المغني**، طبعة جديدة بالأوفست، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

86 ـ عبد الله بن المعتز، **طبقات الشعراء**، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر (ذخائر العرب 20).

87 ـ عبد الله بن بهرام الدارمي، **سنن الدارمي**، حقق نصه وأخرج أحاديثه وفهرسه: فؤاد زمرلي، خالد السبع العلمي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1407هـ/ 1987م.

88 ـ عبد الله بن عدي الجرجاني، **الكامل في ضعفاء الرجال**، قراءة وتدقيق: يحيى مختار غزاوي، ط3، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1409هـ/ 1988م.

89 ـ عبد الله بن عمر البيضاوي، **تفسير البيضاوي**، ط1، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1410هـ/ 1990م.

90 ـ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي، **مصنف ابن أبي شيبة**، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1414هـ، 1994م.

91 ـ عبد الله بن مسلم (ابن قتيبة)، **الإمامة والسياسة**، تحقيق: طه محمد الزيني، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.

92 ـ ــــــــــــــ، **المعارف**، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة.

93 ـ عبد الملك بن هشام الحميري، **السيرة النبوية**، ضبط وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، 1963م.

94 ـ عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، تقديم ودراسة وتحقيق: محمد عمارة، ط1، دار الشروق، بيروت، لبنان، 1409هـ، 1989م.

95 ـ عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، ط 1، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، 1315هـ.

96 ـ علاء الدين بن مسعود الكاساني (ملك العلماء)، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط1، المكتبة الحبيبية، باكستان، 1409هـ/ 1989م.

97 ـ علي الغروي التبريزي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى** (تقريرًا لأبحاث الإمام الخوئي)، ط3، نشر مؤسسة إحياء تراث الإمام الخوئي، قم، إيران، 1428هـ/ 2007م.

98 ـ علي المتقي بن حسام الدين الهندي، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسَّر غريبه: بكري حياني، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1409هـ/ 1989م.

99 ـ علي بن أبي بكر الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.

100 ـ ________________، **موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبَّان**، حققه وخرّج نُصوصه: حسين سليم أسد الدّاراني، وعبده علي الكوشك، ط1، دار الثقافة العربية، دمشق، سورية، 1412هـ/ 1992م.

101 ـ علي بن الحسن (ابن عساكر)، **تاريخ مدينة دمشق**، دراسة وتحقيق: علي شيري، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997م.

102 ـ علي بن الحسين الكركي، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط2، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، بيروت، لبنان، 1429هـ/ 2008م.

103 ـ علي بن الحسين المسعودي الشافعي، **التنبيه والإشراف**، دار صعب، بيروت، لبنان.

104 ـ علي بن الحسين الموسوي (الشريف المرتضى)، **أمالي المرتضى** (غُرر الفوائد ودُرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، منشورات ذوي القربى، قم، 1388هـ.ش.

105 ـ علي بن بلبان الفارسي، **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، ط2، 1414هـ/ 1993م.

106 ـ علي بن سعيد (ابن حزم)، **المحلى**، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر.

107 ـ علي بن علاء الدين الحنفي (ابن أبي العز)، **شرح العقيدة الطحاوية**، ط4، المكتب الإسلامي، بيروت، 1391هـ.

108 ـ علي بن عمر الدارقطني، **سنن الدارقطني**، عني بتصحيحه وتنسيقه وترقيمه وتحقيقه محّب السُنَّة النبويّة وخادمها السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

109 ـ علي بن محمد الشيباني (ابن الأثير)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، انتشارات إسماعليان، تهران، ناصر خسرو.

110 ـ ــــــــــــــــــ، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، دار بيروت، بيروت، لبنان، 1385هـ، 1965م.

111 ـ علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، **إقبال الأعمال**، تحقيق: جواد القيومي الأصفهاني، ط1، مكتب الإعلام الإسلامي.،قم، إيران، 1415هـ.ق.

112 ـ ــــــــــــــــــ، **اللهوف في قتلى الطفوف**، ط1، مهر، الناشر: أنوار الهدى، قم، إيران، 1417هـ.

113 ـ ــــــــــــــــــ، **الملاحم والفتن**، ط1، مطبعة نشاط، نشر مؤسسة صاحب الأمر، قم، إيران، 1416هـ.

114 ـ علي خليفة الكواري، **المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.

115 ـ عماد الدين بن محمد الطبري الكيا الهرّاسي، **أحكام القرآن**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ/ 2001م.

116 ـ عمر بن شبة النميري البصري، **تاريخ المدينة المنورة** (أخبار المدينة المنورة)، حققه: فهيم محمد شلتوت، دار الفكر، قم إيران، 1410هـ/ 1386ش.

117 ـ عنترة بن شداد، **ديوان عنترة**، دار صادر، بيروت.

118 ـ القرآن الكريم.

119 ـ قطب الدين الراوندي، **الخرائج والجرائح**، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي (ع)، بإشراف محمد باقر الموحد الأبطحي، ط1، المطبعة العلمية، نشر مؤسسة الإمام المهدي، قم إيران، 1409هـ.

120 ـ كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط16، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2005م.

121 ـ كامل الجادرجي، **من أوراق كامل الجادرجي**، ط1، دار الطليعة، 1971م.

122 ـ مالك بن أنس، **المدونة الكبرى** (رواية الإمام سحنون بن سعيد التنوخي): ط1، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1323هـ.

123 ـ مبارك بن محمد الجزري (ابن الأثير)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ط4، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، إيران، 1364ش.

124 ـ محسن الأمين، **أعيان الشيعة**، حققه وأخرجه: حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م.

125 ـ محسن بن علي التنوخي، **نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة**، تحقيق: عبود الشالجي المحامي، ط2، دار صادر، بيروت، لبنان، 1995م.

126 ـ محمد أبو زهرة، **الإمام الصادق (حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه)**، مطبعة أحمد علي مخيمر، لا تا.

127 ـ محمد السرخسي، **المبسوط**، قدّم له الشيخ خليل محيي الدين الميس، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2000م.

128 ـ محمد أمين بن عمر (ابن عابدين)، **العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية**، تحقيق: محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2008م.

129 ـ ــــــــــــــــ، **حاشية رد المحتار على الدر المختار**، تحقيق وإشراف: مركز البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.

130 ـ محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1403هـ/ 1983م.

131 ـ محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، 1407هـ/ 1987م.

132 ـ ــــــــــــــــ، **تذكرة الحفاظ**، صحح عن النسخة

القديمة المحفوظة بمكتبة الحرم المكي، دار إحياء التراث العربي.

133 - ـــــــــــــــــــ، **سير أعلام النبلاء**، أشرف على تحقيق الكتاب وخرَّج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، ط9، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ/ 1993م.

134 - ـــــــــــــــــــ، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1382هـ/ 1963م.

135 - محمد بن أحمد القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (تفسير القرطبي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1985م.

136 - محمد بن أحمد بن جبير الكناني، **رحلة ابن جبير**، دار صادر، بيروت، لبنان، لا تا، لا ط.

137 - محمد بن إدريس الشافعي، **أحكام القرآن**، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1400هـ.

138 - ـــــــــــــــــــ، **ديوان الإمام الشافعي**، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، ط3، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1426هـ/ 2005م.

139 - محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، **سُبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام**، صححه وعلَّق عليه: محمد عبد العزيز الخولي، دار الجيل، بيروت، لبنان.

140 - محمد بن إسماعيل البخاري، **الأدب المفرد**، مخطوط بجامعة الملك سعود في الرياض، مسجل برقم: 213 / أ.

ب، بخط محمد بن زيد بن جساس، 2142، الأزهرية 1: 392، كشف الظنون 1: 48.

141 - ______، **التاريخ الصغير**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، فهرس أحاديثه: يوسف المرعشي، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م.

142 - ______، **خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل**، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ/ 1984م.

143 - ______، **صحيح البخاري**، نشر دار المعرفة، بيروت، لبنان.

144 - محمد بن الحسن (الحر العاملي)، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مقاصد الشريعة**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ط2، مطبعة مهر، قم، إيران، 1414هـ.

145 - محمد بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.

146 - محمد بن الحسن الطوسي، **التبيان في تفسير القرآن**، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، ط1، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1431هـ/ 2010م.

147 - محمد بن الحسين الأزدي، **تفسير السلمي** (حقائق التفسير)، تحقيق: سيد عمران، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2001م.

148 - محمد بن جرير الطبري، **المسترشد**، تحقيق: أحمد المحمودي، ط1، مطبعة سلمان الفارسي، نشر مؤسسة الثقافة الإسلامية، قم، 1415هـ.

149 ـ ______________، **المنتخب من ذيل المذيل**، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، 1358هـ/ 1939م.

150 ـ ______________، **تاريخ الأمم والملوك** (المعروف بتاريخ الطبري)، مراجعة وتصحيح وضبط: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

151 ـ ______________، **جامع البيان**، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.

152 ـ محمد بن حبان البستي، **الثقات**، ط1، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، 1395هـ/ 1975م.

153 ـ محمد بن حسين (الشريف الرضي)، **المجازات**، تصحيح مهدي هوشمند، ط1، مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم، إيران، 1422ق، 1380ش.

154 ـ محمد بن سعد، **الطبقات الكبرى**، دار صادر، بيروت، لبنان.

155 ـ محمد بن شاكر الكتبي، **فوات الوفيات**، تحقيق: محمد علي بن يعوض الله، عادل أحمد عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2000م.

156 ـ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

157 ـ محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، **المستدرك على الصحيحين**، طبعة مزيدة بفهرس الأحاديث الشريفة، إشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

158 ـ محمد بن عبد الله القضاعي (ابن الأبّار)، **الحُلَّة السِّيَرَاء في تراجم الشعراء**، وضع حواشيه وعلّق عليه: علي إبراهيم محمود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1429هـ/ 2008م.

159 ـ محمد بن علي الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، تحقيق محمود إبراهيم زايد، لجنة إحياء التراث الإسلامي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 1408هـ/ 1988م.

160 ـ ــــــــــــــــ، **فتح القدير الجامع بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير**، ط2، دار الكلم الطيب، دمشق ـ بيروت، 1419هـ/ 1998م.

161 ـ ــــــــــــــــ، **نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخبار**، دار الجليل، بيروت، لبنان، 1973م.

162 ـ محمد بن علي بن بابويه القمي (الصدوق)، **التوحيد**، ط1، دار المرتضى، بيروت، لبنان، 1429هـ/ 2008م.

163 ـ ــــــــــــــــ، **الخصال**، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، ط5، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، إيران، 1416هـ.

164 ـ ــــــــــــــــ، **عيون أخبار الرضا**، تصحيح وتعليق: حسن الأعلمي، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، 1404هـ/ 1984م.

165 ـ محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **الجامع الصحيح وهو سُنَن الترمذي**، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

166 ـ محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق: مؤسسة آل البيت (ع) لتحقيق التراث، ط2، دار المفيد، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1993م.

167 ـ ــــــــــــــــ، **الفصول المختارة**، تحقيق: علي مير شريفي، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1414هـ/ 1993م.

168 ـ ــــــــــــــــ، **تصحيح اعتقادات الإمامية**، تحقيق: حسين دركاهي، ط2، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت لبنان، 1414هـ/ 1993م.

169 ـ محمد بن مكرم (ابن منظور)، **لسان العرب**، ط3، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م.

170 ـ محمد بن مكي (الشهيد الأول)، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط2، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، إيران، 1417هـ.

171 ـ ــــــــــــــــ، **القواعد والفوائد**، تحقيق: عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم، إيران.

172 ـ محمد بن منصور بن أحمد (ابن إدريس الحلي)، **السرائر (الحاوي لتحرير الفتاوي)**، تحقيق: لجنة التحقيق، ط2، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران، 1410هـ.

173 ـ محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة)، **سُنن ابن ماجة**،

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1395هـ/ 1975م.

174 ـ محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان.

175 ـ محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، ط4، المطبعة: حيدري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، 1362ش.

176 ـ محمد بن يوسف (أبو حيان الأندلسي)، **تفسير البحر المحيط**، دراسة وتحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2010م.

177 ـ محمد بن يوسف إطفيش، **تيسير التفسير للقرآن الكريم**، تحقيق: إبراهيم بن محمد طلّاي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1986م.

178 ـ ــــــــــــــــ، **شرح كتاب النيل وشفاء العليل**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، 1406هـ/ 1986م.

179 ـ محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، تحقيق: وفي الشناوة، ط1، مركز الدراسات العلمية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، إيران، 1431هـ، 2010م.

180 ـ محمد جمال الدين القاسمي، **تفسير القاسمي المسمّى محاسن التأويل**، ضبطه وصححه وخرّج آياته وأحاديثه: محمد باسل عيون السود، ط2 مراجعة ومصححة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1424هـ/ 2003م.

181 ـ محمد حسن البجنوردي، **القواعد الفقهية**، تحقيق: مهدي المهريزي، محمد حسين الدّرايتي، ط2، منشورات دليل ما، قم، إيران، 1426هـ.ق.

182 ـ محمد حسن النجفي، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تصحيح وتعليق: محمود القوجاني، ط5، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1385هـ.ش.

183 ـ محمد حسين آل كاشف الغطاء، **العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية**، ط1، 1418هـ.

184 ـ محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ط1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1427هـ/ 2006م.

185 ـ محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم** (المشهور بتفسير المنار)، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.

186 ـ محمد فاضل اللنكراني، **رسائل في الفقه والأصول**، ط2، نشر مركز فقه الأئمة الأطهار، قم، إيران، 1428هـ/ 2007م.

187 ـ محمد فخر الدين الرازي، **تفسير الفخر الرازي** (المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1425هـ/ 2005م.

188 ـ محمد قباطي، **المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001م.

189 ـ محمود الألوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ط4، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1985م.

190 ـ محمود بن أحمد العيني، **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

191 ـ محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

192 ـ محيي الدين بن شرف النووي، **كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي**، حققه وعلّق عليه وأكمله بعد نقصانه: محمد نجيب المطيعي، طبعة جديدة مصححة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.

193 ـ **مدوّنة نوازل إفريقية حول المدن الوسيطية**، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد الكريم الشبلي، البرنامج الوطني حول المدن التونسية، تونس، 2000م.

194 ـ مرتضى الأنصاري، **التقية**، تحقيق: فارس الحسون، ط1، مطبعة مهر، قم، إيران، 1412هـ.

195 ـ ـــــــــــــ، **رسائل فقهية** (تراث الشيخ الأعظم)، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ط3، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1426هـ.ق.

196 ـ ـــــــــــــ، **كتاب المكاسب**، ط1، نشر لجنة تحقيق التراث، مجمع الفكر الإسلامي، قم، إيران، 1418هـ.

197 ـ مسلم بن الحجاج النيسابوري، **الجامع الصحيح** (صحيح مسلم): طبعة مصححة ومقابلة على مخطوطات ونسخ معتمدة عدة، دار الفكر، بيروت، لبنان.

198 ـ مولى محمد صالح المازندراني، **شرح أصول الكافي**، ضبط وتصحيح: علي عاشور، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2000م.

199 ـ نصر بن مزاحم المنقري، **وقعة صفين**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط2، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1382هـ.

200 ـ هادي السبزواري، **شرح المنظومة**، علّق عليه حسن زاده الآملي، ط1، نشر ناب، 1416هـ.ق.

201 ـ هيثم مناع، **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**، ط1، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، 1997م.

202 ـ وِل ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة: عبد الحميد يونس، دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

203 ـ وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ط10، دار الفكر، دمشق، سورية، 2007م.

204 ـ ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1399هـ/ 1979م.

205 ـ يوسف البحراني، **الكشكول**، ط1، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1998.

206 ـ يوسف بن الحسن (ابن المبرد)، **بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدحٍ أو ذمّ**، تحقيق وتعليق: روحية عبد الرحمن السيوفي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1992م.

207 ـ يوسف بن الزكي المزي (أبو الحجاج)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، حققه وضبطه وعلّق عليه: بشار عواد معروف، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

208 ـ يوسف بن تغري بردي الأتابكي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، قدّم له وعلّق عليه: محمد حسين شمس

الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ، 1992م.

209 ـ يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر القرطبي)، **التمهيد لما في الموطّأ من المعاني والأسانيد**، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.

210 ـ يوسف بن قُزغلي (سبط بن الجوزي)، **تذكرة الخواص من الأمة بذكر خصائص الأئمة**، تحقيق: حسين تقي زاده، ط1، المجمع العالمي لأهل البيت (ع)، قم، إيران، 1426هـ.ق.

211 - Dawn Oliver and Derek Heater, **The Foundations of citizenship**, New York: Harvester whent sheef, 1994.

212 - Encyclopedia Britannica.

213 - www.ar.wikipedia.org.